

# Università degli Studi di Napoli Federico II



Facoltà di Sociologia  
Dipartimento “Gino Germani”

Scuola di Dottorato in Scienze Sociali  
Corso di Dottorato in “**Sociologia e ricerca sociale**”  
Indirizzo “**Sociologia della Comunicazione e dei media**”  
Ciclo XXV

## **ONTOLOGIA ED EVOLUZIONE DEL PENSIERO LIBERALE** **RADICI CULTURALI, PERCORSI EPISTEMOLOGICI, MUTAMENTI DI PARADIGMA**

### **Tutor**

Prof. Luigi Caramiello

### **Dottorando**

Vito Marcelletti

### **Coordinatrice**

Prof.ssa Enrica Morlicchio

<b>INDICE.....</b>	<b>p.3</b>
--------------------	------------

<b>Introduzione.....</b>	<b>p.11</b>
--------------------------	-------------

## **Cap. 1**

### **L'origine della società**

---

1.1	Lo specifico della natura umana.....	P .12
1.2	Individuo e società.....	P. 13
1.3	Il mito dell'ordine sociale.....	P.17
1.4	La nascita dello Stato.....	P.27
1.4.1	La rivoluzione neolitica.....	P.28
1.4.2	Gli imperi mesoamericani.....	P.30
1.4.3	Le società idrauliche.....	P.32
1.5	Dal Mythos al Logos .....	P 37
1.6	La Repubblica di Platone.....	P 44
1.6.1	Il modello spartano.....	P.46
1.7	La democrazia 'ateniese'.....	P.47
1.8	La Repubblica 'romana'.....	P. 50
1.9	La libertà degli antichi.....	P. 51

## **Cap. 2**

### **L'evoluzione della libertà**

---

2.1	Le radici religiose del diritto.....	P. 55
2.2	Il superamento del dualismo etico.....	P.58
2.3	L'etica protestante: una Riforma culturale .....	P.60
2.4	Lo Stato medioevale.....	P.62
2.5	Ragione e tolleranza .....	P.66
2.6	La Rivoluzione inglese.....	P.67
2.7	Il Leviatano .....	P.69
2.8	Il giusnaturalismo di John Locke.....	P.71
2.9	Rousseau e il mito della volontà generale.....	P.73
2.10	La Rivoluzione francese.....	P.76
2.11	La democrazia in America.....	P. 81
2.12	1789 La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino....	P. 85

## **Cap. 3**

### **La razionalità liberale e la dialettica del Totalitarismo**

---

3.1	Lo Stato liberale.....	P.90
3.2	La "forma" della libertà.....	P.94
3.3	Uguaglianza e libertà.....	P.96

3.4	La democrazia liberticida .....	P.99
3.5	La dittatura camuffata.....	P.103
3.6	Stato e mercato.....	P.106
3.7	Il metodo liberale.....	P.109
3.8	Liberalismo e cibernetica.....	P.113
3.9	Individuo e proprietà privata.....	P.116
3.10	Dispotismo orientale e diritto razionale.....	P.120
3.11	Il disagio della civiltà.....	P. 125
3.12	La fabbrica dell'alienazione.....	P.128

## Cap.4

### Le sfide e i nemici della società aperta

---

4.1	I padri del totalitarismo.....	P.134
4.2	I padroni del pensiero.....	P.137
4.3	La dialettica dissacrata.....	P. 142
4.4	Schiavitù e nazionalismo.....	P.143
4.5	La Repubblica di Weimar.....	P.146
4.6	Il culto della razza.....	P.148
4.7	La religione dello Stato.....	P.149
4.8	“La soluzione finale” .....	P.151
4.9	Pluralismo e inclusione sociale.....	P 154
4.10	Conflitto e dissenso nell'orizzonte democratico.....	P.162
4.11	Le <i>élites</i> culturali e l'istruzione illuminata.....	P.165
4.12	Il paradosso della tolleranza.....	P.171
4.13	Il liberalismo in Italia.....	P.173

**Conclusioni.....P.181**

**Bibliografia.....P.190**

**Siti consultati.....P.202**

# Introduzione

Il percorso di analisi che si vuole qui proporre, anche se in misura parziale, in forma sintetica, e senza alcuna pretesa di esaustività, parte dal tentativo di sviluppare una riflessione sociologica intorno ad uno dei più significativi momenti della storia del pensiero politico; a tal riguardo, prendendo in esame episodi, avvenimenti, passaggi della storia sociale umana, si sono rintracciate le influenze culturali, i mutamenti paradigmatici, nonché le diverse implicazioni in materia di cultura politica e di organizzazione economico-sociale, strettamente connesse alla comparsa e alla diffusione del pensiero liberale.

Da questo punto di vista, prendendo spunto da alcuni indizi provenienti da alcuni tra i maggiori interpreti della teoria sociologica contemporanea, principalmente ascrivibili al filone dell'individualismo metodologico e della teoria funzionalista, (ma senza escludere alcune importanti intuizioni di autori appartenenti al cosiddetto filone analitico della teoria del conflitto, Dahrendorf su tutti, così come gli interessanti contributi provenienti dall'area dei teorici del libero scambio e da studi sociologici di orientamento cognitivista) si sono presi in esame i lineamenti giuridico-istituzionali, le strutture socioeconomiche, i codici etico normativi, di alcune delle più importanti formazioni storiche, o quantomeno le più "significative" sul piano geopolitico, al fine di rintracciare, nel territorio delle idee e nelle traiettorie dell'evoluzione culturale, una possibile chiave di lettura dei processi sociali che hanno portato alla configurazione dell'odierna democrazia liberale; indicando, al contempo, le fondamentali innovazioni introdotte da questa dottrina, nonché le straordinarie conquiste, in campo civile, coincise con l'affermazione e il progressivo dispiegamento dei suoi principi, così come, ne sono stati anche evidenziati gli elementi critici e i punti deboli.

Nel primo capitolo, si è avviata la riflessione prendendo in esame gli elementi caratteristici della specie umana, individuando sulla scia delle osservazioni di Arnold Gehlen, nell'assenza di un *habitat* predefinito, di un mondo vitale a lui conforme uno dei tratti distintivi dell' *homo sapiens*, la cui costituzione genetica svolge una funzione decisiva nella sua capacità di apprendere e di usare il linguaggio. Ma la sua incomparabile apertura al mondo, l'ampia flessibilità del suo apparato genetico, ha comportato una

rottura, profonda e definitiva, con le leggi che governano il mondo animale, (in cui vige il tabù dell'omicidio intraspecifico) obbligando Sapiens ad inventare *ex novo* l'ordine sociale. Il linguaggio e le superiori facoltà intellettuali rappresentano quindi i mezzi adoperati dall'essere umano al fine di costruire dei confini ben precisi per limitare l'estremo ventaglio di comportamenti geneticamente possibili da parte di una specie sfuggita all'autorità della natura. La programmazione socioculturale, il sistema di norme, regole, divieti, tabù, si configura allora come la risposta, in senso adattativo, alla sottoprogrammazione genetica. Come osserva Talcott Parsons, le prime comunità sociali, avendo davanti a sé al problema di costruire le strutture dell'appartenenza sociale su un fondamento stabile. Per poter sopravvivere e svilupparsi, devono quindi mantenere l'integrità di un comune orientamento culturale, ampiamente condiviso dai suoi membri, come base della loro identità sociale. In questo quadro cognitivo, la funzione di legittimazione dell'ordine normativo della società è svolta dalla religione, fondamento della coscienza collettiva e della coesione sociale, mentre la funzione di socializzazione, quel complesso di processi attraverso cui l'individuo diventa membro di una comunità e mantiene questo status, è svolta invece dal sistema di parentela: un 'universale evoluzionistico' presente in tutte le società umane(Cfr. Parsons, 1971).

D'altra parte, l'evoluzione socio-culturale, così come l'evoluzione organica, pur non seguendo una linea precisa e definibile, si è comunque svolta, passando attraverso soglie critiche di variazione e differenziazione, da forme semplici a forme progressivamente più complesse. La prima vera soglia critica dello sviluppo sociale si è avuta con la rivoluzione neolitica e lo sviluppo di un sistema per la produzione e l'accumulazione di cibo ha prodotto un'espansione del dominio politico.

Il controllo e l'accentramento dell'uso organizzato della forza - che sin da subito rappresentato un 'esigenza fondamentale per la conservazione delle comunità societarie-nelle società agrarie, aumenta in misura via via sempre maggiore in rapporto al grado di differenziazione delle stesse. Come sottolinea Ernest Gellner, la produzione alimentare accresce le dimensioni delle società nelle quali l'eccedenza prodotta è difesa con l'imposizione di un accesso differenziato alle scorte; la logica della disciplina, quindi, porta ad una concentrazione di potere nelle mani di *élites* religiose e militari(Cfr. Gellner, 1999). Il diritto quindi nasce e si impone come legge del più forte; le leggi e i sistemi politici, come sottolinea John Stuart Mill, iniziano dal riconoscimento dei rapporti già esistenti tra gli individui; essi, in pratica, convertono un mero fatto fisico in un diritto

legale e vi imprimono la sanzione della società, in maniera tale che, coloro che sono costretti all'obbedienza, divengono legalmente vincolati ad essa (Cfr. Mill, 1992).

Ma la legittimazione della schiavitù come istituzione corrispondente alla legge di natura in epoca classica trova preziosi alleati nel mondo della cultura e del pensiero filosofico. Uno dei suoi principali assertori fu proprio Aristotele, uno dei più insigni intellettuali della Grecia antica. Secondo Aristotele l'ineguaglianza fondamentale degli uomini, la loro innegabile differenza in termini di carattere, di talento, di volontà, diventa la giustificazione della schiavitù, la quale non è una pura convenzione ma affonda le sue radici nella 'natura umana'. D'altronde, anche per un altro illustre pensatore dell'epoca come Platone, l'idea di giustizia non significava uguaglianza di diritti poiché nella sua Repubblica, ogni individuo e ogni classe speciale aveva una sua specifica funzione nell'opera comune e, soprattutto, le diverse classi in cui era diviso lo stato platonico, erano lo specchio di differenti tipi di caratteri umani, ognuno con una sua propria anima. Si trattava, in buona sostanza, di 'strutture' fisse, immutabili, eterne, ed ogni tentativo di modificarle, ossia di diminuire o cancellare le differenze tra i governanti e gli uomini ordinari, secondo Platone si sarebbe rivelato disastroso. Di più, ciò avrebbe significato una rivolta contro le leggi immutabili della natura umana a cui l'ordine sociale doveva necessariamente conformarsi. (Cfr. Cassirer, 2010) Da qui la forte ostilità che Platone nutriva verso la democrazia ateniese, considerata una forma di governo spregevole, e verso il suo ideale di libertà per il quale egli non nascose mai il suo profondo disprezzo, associandolo all'anarchia della vita pubblica e alla licenziosità del popolo.

Questa discriminazione tra uomini liberi e schiavi su cui da sempre si era fondato l'ordine legale, fu messa per la prima volta in discussione dallo sviluppo del pensiero etico greco, la filosofia stoica in modo particolare, introdusse una nuova concezione dell'uomo e del suo posto nell'universo, fondata per la prima volta sull'idea della "fondamentale uguaglianza tra tutti gli uomini". Si trattò senza dubbio di un cambiamento di enorme importanza, anche se grosso modo, quell'ideale di *humanitas* restò tale, nel senso che rimase confinato nei cenacoli più esclusivi della vita pubblica, non si estese mai oltre la cerchia delle *élites* intellettuali e politiche del mondo greco e romano; non riuscì a dare vita perciò ad una nuova consapevolezza etica.

Nella prima parte del secondo capitolo, l'attenzione è stata rivolta in modo particolare, all'influenza esercitata dalle innovazioni in campo etico e religioso sulla concezione

dell'ordine sociale e sui fondamenti del diritto. A partire dal contributo delle grandi religioni come l'Ebraismo, il Cristianesimo, il Buddhismo - ma anche di movimenti filosofici e spirituali come il Confucianesimo e lo Zoroastrismo - le quali là dove si affermano apportano importanti mutamenti. In primo luogo, separando più nettamente il mondo naturale da quello soprannaturale, contribuiscono a ridurre l'influenza della magia e quindi pongono i presupposti per una spiegazione razionale del mondo naturale, sulla quale potrà svilupparsi successivamente la conoscenza scientifica e le sue applicazioni in campo tecnologico. Inoltre, come comprese Max Weber, mentre le religioni primitive erano confinate a gruppi sociali ristretti, ciascuno con i propri riti e le proprie divinità, le grandi religioni hanno una pretesa universalistica che viene potenzialmente ad allargare l'area della solidarietà sociale rispetto alla frammentazione dei culti precedenti (Cfr. Trigilia 2007). Si tratta qui di un aspetto di fondamentale importanza. Poiché è soltanto con il superamento del "dualismo etico" - ossia dell'esistenza di una doppia morale: una morale interna che si applica ai membri del proprio gruppo e che si basa sull'idea di solidarietà cooperazione e mutuo soccorso; e una morale esterna che si applica a coloro che sono estranei alla solidarietà primaria sancita religiosamente e verso i quali non si è legati da nessun vincolo etico - che viene messa in crisi la concezione tradizionale del potere politico ed economico. Il cristianesimo dottrina religiosa che predica la fratellanza universale, è stata da questo punto di vista la prima religione a porre le basi per la fondazione di una prospettiva etica universalista. Ed è sulla base dell'ideale cristiano dell'uguaglianza di tutti gli uomini, trasfigurato nell'*ethos* "protestante" che in Inghilterra per la prima volta nel XVII secolo viene messa in discussione l'autorità divina del sovrano, ponendo il problema dell'ordine sociale su basi radicalmente nuove. Fu Thomas Hobbes il primo autore a collocare su basi razionali, nei termini di un contratto stipulato tra uguali, a partire dal principio dell'interesse individuale illuminato, la fondazione del nuovo patto sociale. La necessità di un "Leviatano", di un'autorità politica dotata di un potere assoluto, era spiegata dal fatto che stabilendo sopra se stessi un'autorità con il potere di infliggere una morte violenta a quanti non fossero in grado di tenere a freno la propria aggressività, tutti avrebbero tratto beneficio da tale contratto. Ad ogni modo, secondo Hobbes con questo patto di sottomissione gli individui avrebbero rinunciato ai loro diritti e alle loro libertà, non esistendo più in quanto esseri indipendenti con una propria volontà poichè la volontà sociale si sarebbe incorporata in colui che domina lo stato. Anche Jean Jacques Rousseau, uno dei principali riferimenti teorici dei rivoluzionari francesi, si pone il problema di trovare la migliore costituzione che a suo modo di vedere, è il vero problema

di ogni democrazia. Il contratto sociale, secondo Rousseau, per non essere una formula vuota, ragion per cui deve implicare tacitamente l'impegno, secondo il quale chiunque rifiuti di obbedire alla volontà generale, sarà costretto a farlo dall'intero corpo sociale(Cfr.Rousseau, 1994). Ciò significa che egli sarà obbligato ad essere libero. In questo caso, però, libertà non significa più essere soggetti solo alla propria volontà, ma quest'ultima si realizza solo con la sottomissione alla volontà generale e consiste appunto nella partecipazione al potere sovrano.

Tuttavia, come sottolineò successivamente John Locke, il vero padre del liberalismo moderno, nonché uno dei più lucidi interpreti del giusnaturalismo, dottrina giuridica fondata sul principio della "legge naturale", e sul primato dell'individuo sullo Stato,

gli individui stabilendo un accordo tra loro e con colui che li governa, possono agire soltanto a nome proprio. Non possono cioè creare un ordine assolutamente rigido e immutabile, né possono abdicare in modo incondizionato a tutti i diritti, trasferendoli al sovrano. Vi è infatti un diritto che non può essere ceduto né trasferito, ed è il diritto alla personalità. Se un uomo infatti rinunciasse alla propria personalità cesserebbe di essere un soggetto morale e non potrebbe allora stipulare un contratto sociale (Cassirer,2010). Da'altra parte, ciò ci aiuta a comprendere come mai subito dopo essersi dati una costituzione liberale, i francesi, sotto la spinta delle folle rivoluzionarie, del pericolo esterno e di una leadership radicale l'hanno abbandonata ed è prevalso il modo di pensare di J.J.Rousseau col suo mito della volontà generale. Una scelta che non faranno invece rivoluzionari americani cresciuti alla scuola di John Locke. L'essenza della costituzione, perciò, non consiste solo nella dichiarazione entusiastica dei diritti, e tantomeno nella nascita di una mistica volontà generale, ma nella identificazione di un preciso sovrano che non possa violare i patti. E i diritti non sono proclamati solo contro il precedente sovrano, ma anche contro lo stesso movimento rivoluzionario che tende esso stesso a diventare un sovrano collettivo dispotico(Cfr. Alberoni, 2002). E è proprio questa la tematica con la quale si apre il terzo capitolo, nel quale vengono analizzate ed approfondite le tematiche afferenti alle tre caratteristiche fondamentali del sistema liberaldemocratico; La prima è che la costituzione liberale deve affermare nel modo più chiaro la inviolabilità degli eletti (Canetti,1974) e garantire loro, dopo la sconfitta, di poter riprendere la competizione. Secondo Popper, dunque, una democrazia liberale deve garantire che i passaggi di potere tra una coalizione ed un'altra, avvengano senza spargimenti di sangue (Popper,1996). Da questo punto di vista, la rivoluzione francese, come poi quella sovietica e quella cinese ha



distrutto la democrazia perchè hanno considerato il dissenso come tradimento ed hanno annientato l'opposizione con mezzi giudiziari. In seconda battuta, la democrazia crea gli strumenti per il controllo continuo di chi detiene il potere e le leggi promulgate da costoro, vengono attentamente vagliate in parlamento. Per tutte le azioni dei governanti, infatti, esistono contrappesi, e in forma di contro-argomentazioni, ma spesso anche come *checks and balances* garantiti istituzionalmente. In terzo luogo, la democrazia liberale è un sistema politico, molto probabilmente l'unico sinora sperimentato che consente agli elettori, di introdurre i loro interessi e le loro preferenze nel processo politico. Inoltre, la stessa assegnazione dei diritti implica che l'agente sanzionatore, lo Stato, deve comportarsi in modo neutrale nell'adempire al suo compito, che è quello di trattare tutte le persone equanimente nell'organizzazione e nell'esercizio delle funzioni di potere (Cfr. Dahrendorf, 2003). Gli individui da questo punto di vista, come suggerisce James Buchanan, sono trattati con equità non perché sono uguali, ma perché la rispettiva assegnazione di diritti implica tale neutralità. Per come si presentano nella realtà le persone sono e devono rimanere diseguali. Dunque, la condizione di neutralità, si traduce in un uguale trattamento tra diseguali, non fra uguali. Spesso nasce confusione per il fatto che l'uguaglianza di trattamento è considerata essa stessa un attributo genetico di uguaglianza. Per dirla in termini diversi, -sempre secondo Buchanan- c'è spesso la falsa presunzione che l'uguaglianza di trattamento implichi l'uguaglianza di fatto e che l'uguaglianza stessa in qualche misura sia una norma di progresso sociale. In realtà, la norma che impone l'uguaglianza di trattamento, emerge direttamente dall'identificazione e dalla definizione delle persone in quanto persone e non implica uguaglianza di fatto, né inferisce l'uguaglianza sostanziale come requisito di legittimazione per il trattamento ugualitario (Cfr. Buchanan, 1998, p.50-51). D'altra parte come sottolinea lo stesso Sartori, la società di mercato rispetto alle società che l'hanno preceduta, è stata profondamente eguagliante: ha disconosciuto le ineguaglianze di nascita e di ceto affermando l'uguaglianza di opportunità e di merito. Per fare ciò tuttavia, ha dovuto rifiutare il principio dell'eguaglianza materiale, perché comporta trattamenti diseguali; regole che favoriscono i peggiori e penalizzano i migliori, il che come è evidente, fa a pugni con la logica concorrenziale del mercato (Cfr. Sartori, 1993, p.225). Ed è questo un altro tratto specifico della democrazia liberale che la distingue da modelli di democrazia come ad esempio la sedicente "democrazia sovietica" il cui scopo non era di garantire la libertà politica, considerata un valore borghese, né limitare i poteri governativi, i quali anzi furono estesi oltre ogni misura, dando vita ad un sistema di controllo totale sulla vita delle persone e che

rappresenta uno degli esperimenti più tragici di ingegneria sociale dell'era moderna. Ciò dimostra pertanto come, ben lungi dal rappresentare una fase successiva al liberalismo, il comunismo rappresenta un ritorno al passato, con la tragica e mortificante conseguenza, di riportare l'individuo in quella condizione di minorità dalla quale era stato affrancato dalle grandi conquiste politiche e culturali del costituzionalismo liberale (Berlin, 2005). Non è un caso, dunque, che nell'escatologia dialettica marxiana, il "Proletariato" pur essendo il soggetto assoluto avente la missione storico-universale di porre fine al regno dell'alienazione e di edificare il mondo nuovo, è privo, paradossalmente, della coscienza necessaria per muoversi nella giusta direzione. Pertanto, esso deve essere guidato dall'esterno da coloro che, grazie alla dialettica, hanno acquistato tale coscienza. Per farla breve, in questo modo il marxismo diventa la giustificazione ideologica del diritto storico di una élite, un'aristocrazia di intellettuali, -concepita come la coscienza incarnata della Classe- a dirigere in modo autocratico la massa proletaria accecata dalla falsa coscienza borghese (Cfr. Pellicani, 1979).

Nel quarto capitolo, infine, ci si è soffermati, in modo particolare sul pluralismo politico e culturale della 'società aperta' individuandone alcuni tratti distintivi, quale ad esempio la presenza di affiliazioni multiple che come aveva compreso Coser, impediscono una polarizzazione del conflitto sociale, una divisione netta della società, favorendo processi di integrazione sociale. La pluralità diventa allora lo "stato" della democrazia in atto come 'poliarchia', un sistema il quale, a sua volta, da un lato, risolve le differenze nelle condizioni del cittadino con le istituzioni democratiche, attraverso il processo di liberalizzazione dei diritti, dall'altro, nel grado di inclusività nell'agone politico: ovvero nelle condizioni qualitative della partecipazione (Cfr. Barbano, 1999).

Nel primo caso, come avvenne in Inghilterra, la creazione di un modello esteso di *welfare state* ha significato innanzitutto l'assicurazione di un livello minimo di consumo, nella forma di reddito o di vari tipi di servizi, quali l'assistenza sanitaria e l'educazione; questo meccanismo è stato poi via via progressivamente esteso, fino ad includere i requisiti in forma di capacità e di opportunità, per l'effettiva implementazione autonoma dei diritti di cittadinanza sociale nel senso di T.H. Marshall (Cfr. Parsons, 194).

Nella parte finale del quarto capitolo, si è invece affrontato il tema relativo ai problemi riscontrati dalla concezione liberale, la sua difficoltà ad essere nel mondo della cultura, delle professioni, dell'*establishment* politico ed economico ma anche e soprattutto nel mondo dell'istruzione e negli ambienti accademici. In un certo qual modo, l'influenza della filosofia idealistica di Giovanni Gentile, ma soprattutto di Benedetto Croce, con la sua

concezione metafisica, religiosa, della libertà e del ruolo dell'intellettuale come “sacerdote mondano”, ha senz'altro rappresentato un ostacolo all'affermazione di una concezione laica, scientifica e secolarizzata del pensiero liberale contrassegnata più che dalla predicazione di acclamati “sacerdoti di valori” da umili indagatori di fatti. Anche perché una concezione laica e secolarizzata della democrazia non guarda tanto alla qualità delle acque che scorrono nel fiume del sistema politico, (bensì alla tenuta degli argini e alla costante pulizia del letto), nella consapevolezza che finchè questi reggono non ci sarà spazio per il totalitarismo, e più in generale, per tutti quei regimi che vogliono rieducare i cittadini e far nascere in loro “l'uomo nuovo”(Cfr. Cofrancesco, 2006).

## **Cap. 1**

### **L'origine della società**

---

#### **1.1 Lo specifico della “natura umana”**

Prima di arrivare al centro del nostro ragionamento, crediamo sia utile approfondire l'indagine su alcune questioni di carattere prettamente epistemologico, e in qualche misura afferenti al territorio dell'indagine socio-antropologica. Un passaggio teorico utile per una accurata ricognizione sulla complessità della natura umana; nella misura in cui si tratta a nostro avviso di un nodo concettuale di enorme importanza e a partire dal quale, si sviluppano i percorsi sul terreno logico-argomentativo e le corrispondenti soluzioni pratiche fornite sul terreno istituzionale dalla visione liberale.

A tal proposito, sulla scia di questo indirizzo ermeneutico, è necessario forse partire da più lontano, a cominciare proprio dalle origini della nostra specie. Un breve salto all'indietro, ma che può rivelarsi utile per meglio chiarire gli elementi di novità introdotti sulla scena primordiale dall'avvento dell'*homo sapiens* che poi saranno i presupposti, a partire dai quali, si andranno meglio a definire i successivi snodi logici e i passaggi argomentativi con i quali si andrà progressivamente delineando la proposta liberale. In tal senso, crediamo sia utile cominciare questa riflessione dall'acquisizione linguaggio: una tappa decisiva nel percorso evolutivo dell'essere umano, e che rappresenta una vera e propria "catastrofe" nel senso attribuito al termine dal matematico Renè Thom(Thom, 1985).

In tal senso, non è affatto improprio parlare di morfogenesi, dal momento in cui il fondamentale "salto" dalla dimensione naturale alla vita culturale, non sarebbe avvenuto in assenza di quello «strumento di distacco spazio temporale che eleva tutta l'attività umana al di sopra dell'esperienza degli animali»(Giddens, 2001). Il linguaggio, infatti, possiede la doppia articolazione, ha la capacità di significare un dato e contemporaneamente di evocare un fantasma. E' una convenzione tiene insieme il reale e l'immaginario. (dal ricordo al progetto, da Dio all'utopia) Per questa ragione, si tratta di un medium capace contemporaneamente sia di indicare qualcosa di concreto sia di inventare un mondo, eccolo dunque rappresentare un dato concreto e contemporaneamente materializzare dei fantasmi. In questa accezione, la doppia articolazione è una prerogativa esclusiva del linguaggio nel cui spazio sono racchiusi desideri, speranze, progetti, ambizioni, ideologie . Questo elemento introduce un primo chiaro indizio di complessità. La stessa ragione per la quale, sebbene sia presente nell'uomo una corteccia cerebrale molto più sviluppata rispetto agli animali, ciò non deve indurci a pensare che il comportamento razionale sia una prerogativa esclusiva del'essere umano. Anzi, come invece, sottolinea lo scienziato Cavalli Sforza- «alcuni importanti studi di psicologia animale mostrano che gli animali si comportano in media piuttosto razionalmente, e d'altro canto, sarebbe erroneo pensare che

tutto il loro comportamento sia automatico. Non è un caso, infatti, che molte delle loro azioni, sono chiaramente razionali nel senso che partono da sensazioni complesse e conducono a reazioni ragionevoli aumentando le loro probabilità di sopravvivere e riprodursi»(Cfr. Cavalli Sforza, 2010).

Ma se ciò è vero, non è, dunque, ciò che il filosofo tedesco Immanuel Kant definiva la “ragion pratica”, o per essere ancora più precisi, la razionalità strumentale tipica della teoria dell’azione sociale formulata dal sociologo Max Weber a contrassegnare la nostra specificità in quanto specie. L’uomo dunque, non è propriamente un animale razionale. Si tratta, tutt’al più come sosteneva il filosofo Cassirer, di un animale simbolico, ovviamente capace di agire razionalmente. In ogni modo, il punto che si vuole qui sottolineare è come l’insorgenza del linguaggio abbia consentito al nostro lontano antenato di raggiungere la cosiddetta “fase dello specchio”, portando così alla luce una vera e propria “proprietà emergente”, ovvero l’autocoscienza, dispositivo cognitivo la cui comparsa offrirà all’uomo un vantaggio adattativo formidabile, senza alcun dubbio decisivo, nel fronteggiare le sfide poste dall’ambiente esterno, e grazie al quale riuscirà a raggiungere traguardi che nessun’altra specie ha raggiunto nell’intero regno vivente. Eppure sapiens si trova davanti un compito per nulla semplice, una sfida non da poco. Il primo essere umano, in pratica, deve costruire l’organizzazione che gli altri animali hanno già, la deve re- inventare perché l’ha persa irreversibilmente con l’acquisizione dell’autocoscienza. Insomma con l’ingresso nello stadio dello specchio, avendo acquisito la coscienza del sé, noi esseri umani abbiamo distrutto l’organizzazione dalla quale proveniamo e abbiamo quindi bisogno di reinventarla.

Allo stesso tempo, però, è come se questo significativo affrancamento dai vincoli del programma genetica ci rendesse emotivamente instabili e psicologicamente insicuri, nella misura in cui siamo sottoposti a un carico pulsionale ignoto agli altri animali.

A questo punto, però, come sottolinea Edgar Morin, una caotica vita interiore comincia a prendere forma e ad agitare il sonno del primo ominide. In sostanza, una volta liberatosi dai vincoli del proprio programma genetico, *sapiens* nello stesso momento in cui si scopre dotato di una superiore intelligenza, diviene al contempo consapevole della propria finitudine, cadendo così preda, verosimilmente, di un sentimento di angoscia e inquietudine per un destino segnato da una morte inevitabile. Ecco si tratta qui, come direbbe il sociologo Caramiello di “una regola terribile e tragica, alle cui implicazioni, però, decide di sottrarsi, ricorrendo ad un altro meccanismo ordinatore, una dimensione

altra in grado di trascendere i limiti e i vincoli della realtà materiale” (Cfr. Caramiello, 2003). L'uomo primitivo, in sostanza, non poteva riconciliarsi con la consapevolezza della morte, non poteva indursi ad accettare la distruzione della sua esistenza personale come un fenomeno naturale inevitabile. Ma proprio in questo punto interviene il mito, il quale spiega come la morte non significhi l'estinzione della vita dell'uomo, ma implichi soltanto un cambiamento della sua forma di vita. (Cassirer, p.61, 2007).

## 1.2 Individuo e società

In altre parole, come evidenzia Morin, la morte non viene riconosciuta per ciò che fa, come la riconoscono gli animali, (i quali sono capaci di fare il morto per ingannare il nemico), essa non viene sperimentata solo come perdita, sparizione, lesione irreparabile, essa viene altresì concepita come trasformazione da uno stato ad un altro. In altre parole, la credenza che questa trasformazione abbia come risultato un'altra vita dove l'identità del trasformato si mantiene, ci indica che l'immaginario fa irruzione nella percezione del reale e che il mito fa irruzione nella concezione del mondo. Tanto che ormai essi diventano nello stesso tempo, i prodotti e i coproduttori del destino umano (Cfr. Morin, 2001).

Dunque, se ciò è vero, è un intero apparato mitologico magico che emerge in sapiens e si trova mobilitato per affrontare la morte. Siamo in quella che Morin definisce il versante “demens” dell' *homo faber*, ed è sicuramente una dimensione decisiva nella configurazione della psiche umana, nella strutturazione del nostro mondo interiore, nella formazione del sé, ma anche e soprattutto per la nascita delle prime società. Ad entrare in gioco, quindi, è l'apparato cognitivo di una superiore intelligenza, a cui si deve la creazione di un formidabile “edificio simbolico” (Caramiello, 2003), la comparsa di un principio ordinatore generato dall'effetto propulsivo della “sragione” (Morin, 2001), proprietà da cui si irradiano le strutture immateriali, “dissipative” (Prigogine, 2008), proprie di una attitudine autoriflessiva che, assegnando un significato alla differenza, mette in moto il “processo mentale” (Bateson, 1984).

Siamo dunque nel dominio di quella propensione irrazionale che, spesso, “innescando una semplice ma importante mutazione biologica o culturale, ha avuto una parte significativa nel determinare le grandi svolte della nostra civiltà, le quali possono essere responsabili degli “equilibri punteggiati” cioè dei cambiamenti evolutivi rapidi, tanto nella sfera

culturale quanto in quella biologica, che si estendono su un'area vasta in un tempo relativamente breve, lasciando una situazione radicalmente mutata. (Cfr. Cavalli Sforza, 2010)

Non si tratta qui di riproporre, in forme diverse, un nuovo “elogio della follia” (Erasmus, 1996)), né si vuole semplicemente sottolineare il ruolo “creativo” della “devianza” (Merton, 1981) come principio di schematizzante e fattore di innovazione.

Ciò che si intende rimarcare, invece, è la transizione da un paesaggio mentale caotico, all'elaborazione di una seppur rudimentale mappa cognitiva, strumento indispensabile per fronteggiare la condizione di incertezza ambientale, di instabilità psicofisica, dovuta alle irreversibili mutazioni ontologiche generate dall'insorgenza del linguaggio. Non è un caso, come ricorda l'antropologo Arnold Gehlen, che il corpo umano abbia una costituzione per molti versi "originale" ed "insolita", la quale, contravvenendo alla legge evolutiva naturale, fa di lui un "*essere manchevole*", un “animale” sprovvisto di organi specializzati con cui "adattarsi" ad un determinato "habitat". L'uomo, dunque, è stato costretto, da questa essenziale deficienza, ad "aprire" letteralmente la propria costituzione, "modellando" l'ambiente esterno al fine di "costruire" un Mondo (*Welt*) che si confacesse alla sua sopravvivenza. Una necessità vitale, perché all'uomo manca l'adattamento innato dell'animale al suo ambiente. La cultura dei popoli primitivi consiste per questo innanzitutto nelle loro armi, nei loro strumenti, nelle loro capanne, nei loro animali domestici; tutto ciò è “natura tecnologica”, trasformata, elaborata, raffinata, ossia una seconda natura formata ex novo dall'azione intelligente, così come nel concetto di natura formata ex novo rientrano anche la famiglia e il matrimonio ordinamenti sociali la cui naturalità è stata in origine modellata, in stretta adesione alla logica del pensiero mitologico e religioso. Insomma, il meccanismo funziona pressappoco così: nella misura in cui la realtà esterna, nei suoi aspetti immodificabili si sottrae alla possibilità dell'intervento umano, viene interpretata secondo un senso preciso e a queste interpretazioni vengono a loro volta collegate una serie di azioni simboliche. «La mitologia è quindi un'interpretazione del senso proprio delle componenti del mondo che non possono trasformarsi, laddove queste interpretazioni diventano motivi per un'azione rituale che dialoga con quegli aspetti dell'esistenza ai quali bisogna adattarsi, come la morte» (Gehlen, p.202, 1990). Di fatto, riprendendo Morin «ciò che con sapiens diventa improvvisamente cruciale, è l'incertezza e l'ambiguità della relazione tra il cervello e l'ambiente, causata anzitutto dalla regressione dei programmi genetici nei comportamenti umani e dal

progresso delle attitudini euristiche e strategiche a risolvere i problemi di conoscenza e decisione»(Morin,p.107,2001). In altre parole, bisogna di conseguenza interpretare i messaggi ambigui che giungono al cervello e ridurre l'incertezza attraverso operazioni empirico logiche (Cfr. Morin, 2001).

L'essere umano risulta quindi l' essere "ingenuo" per eccellenza, strutturalmente *demens*, poiché deve "fare esperienza" del mondo, per renderselo "familiare", ovvero in qualche modo "assoggettarlo".(Gehlen, 2010) In altre parole, l'*homo sapiens* è portato giocoforza a ridurre la complessità dell'ambiente”(Luhmann, 2010) giungendo per questa via all'edificazione di ciò che è a tutti gli effetti una “seconda natura” (Croce), un habitat artificiale. D'altra parte, l'arte di fabbricare armi, di preparare gli alimenti, di procurarsi gli utensili necessari a questa operazione, di conservare questi stessi alimenti per qualche tempo, di farne provvista per le stagioni in cui era impossibile procurarsene dei nuovi; queste arti, insomma, destinate ai bisogni più semplici furono il primo carattere che differenziò la società umana da quella formata da più specie animali. Dunque vediamo come dalle relazioni più frequenti, più durevoli tra le stesse persone, dall'identità degli interessi, dai soccorsi che reciprocamente si prestano, sia nelle battute di caccia comuni sia per resistere ad un nemico, devono aver avuto origine in egual misura sia il sentimento della giustizia, sia un attaccamento reciproco tra i membri di una tribù. Ben presto, questo sentimento si è trasformato in attaccamento alla società stessa. Un odio violento, un desiderio inestinguibile di vendetta contro i nemici della tribù, ne divenivano la conseguenza necessaria. Inoltre, il bisogno di un capo, al fine di poter agire in comune, sia per la difesa contro il nemico, sia per procurarsi con minore difficoltà un sostentamento più sicuro e più abbondante, favorì il costituirsi delle prime embrionali forme di autorità politica, la nascita di un potere fondato sul concetto di *leadership* e organizzato attorno ad un principio gerarchico. In pratica, quando occorreva prendere una deliberazione comune che interessava l'intera tribù, tutti coloro che dovevano eseguirla dovevano essere consultati. Le donne a causa della loro debolezza erano escluse dalle attività di caccia e dalla guerra, oggetti ordinari delle deliberazioni e furono escluse anche da queste. In altre parole, poiché queste risoluzioni esigevano esperienza, vi erano ammessi solo coloro i quali si supponeva l'avessero. Questo perché le dispute che sorgevano in seno ad una società ne turbavano l'armonia e avrebbero potuto disgregarla; era considerato naturale, quindi, convenire di rimettere le decisioni a coloro i quali per la loro età e per le loro



qualità personali ispiravano maggior fiducia. Secondo Condorcet tale fu l'origine delle prime istituzioni politiche(Cfr. Condorcet, 1995, p.56-57).

### **1.3 Il mito dell'ordine sociale**

Come appare evidente, dunque, l'opera di costruzione ex novo del legame originario, di un vincolo sociale non più inscritto nel programma genetico, passa quindi per la fondazione di un racconto mitico, che è inseparabile dal linguaggio,dalla poesia, dall'arte e più in generale dal pensiero storico primitivo. Sotto questo aspetto, dunque, la cultura rappresenta in un certo qual senso lo specifico dell'essere umano, ed anche nei suoi stadi più primitivi essa non comprendeva semplicemente i mezzi e le tecniche per la sussistenza, cominciando dal fuoco e dalle armi. Del tutto coeve, infatti, sono anche le costruzioni intellettuali, ovvero quelle cosmogonie attraverso le quali si coniugava una visione complessiva del mondo con l'idea di avere un proprio posto ed uno specifico ruolo al suo interno. D'altra parte, studiando certe forme assai primitive di pensiero religioso e mitico, come ad esempio, la religione delle società totemistiche, ci sorprende vedere in che alto grado lo spirito primitivo senta il bisogno e il desiderio di discernere e di dividere, di ordinare e classificare gli elementi del suo ambiente. In pratica, non vi è quasi nulla che sfugga al suo impulso classificatore. Da questo punto di vista, infatti, non solo la società umana è divisa in diverse classi, tribù, clan, che hanno funzioni differenti, così come differenti abiti e doveri sociali, ma la stessa divisione appare ovunque in natura per quel che concerne le piante, animali, esseri organici e oggetti della natura inorganica. C'è da dire, inoltre, in accordo con Cassirer, che questi tentativi di analizzare e sistematizzare il mondo dell'esperienza sensoria, per quanto si dimostrino chiaramente rudimentali e inefficaci, sono pur tuttavia l'esito di processi mentali e conoscitivi che si avvicinano molto ai nostri. In altre parole, essi esprimono lo stesso desiderio della natura umana divenire a patti con la realtà, di vivere in un universo ordinato e di vincere quello stato caotico in cui le cose e i pensieri non hanno ancora assunto una forma e una struttura definite (Cfr. Cassirer, p.25, 2007). Insomma, la necessità di elaborare in maniera creativa ed in forme eccentriche una precisa strategia cognitiva, al fine di risolvere il dilemma della morte ed edificare al contempo un universo di significati condivisi, indispensabili alla creazione di un legame sociale, di un vincolo comunitario non più dato in natura, sembrerebbe in linea con l'ipotesi contro intuitiva avanzata da Morin, e

secondo la quale ciò che realmente contraddistingue la natura dell' "homo sapiens", non sarebbe una diminuzione dell'affettività a favore dell'intelligenza, ma al contrario, una vera e propria eruzione psico-affettiva, tale da portare all'apparizione della *hybris*, ovvero dell'intemperanza, impulso che si manifesta nelle prime società umane, anche e soprattutto, in forma di furore, di assassinio, di distruzione (Cfr. Morin, 2001).

D'altra parte, ciò è in linea con un dato scientifico oramai acquisito, ossia il fatto che con la drastica riduzione degli istinti l'essere umano debba aver perduto un'intera serie di regolazioni inibitorie del tipo di quelle ancora presenti negli animali. Così appare evidente come con l'avanzare del processo di ominazione, e in modo particolare con l'acquisizione del linguaggio, l'essere umano abbia irrimediabilmente perduto l'inibizione naturale che impedisce l'uccisione di membri della sua specie. Ciò in altre parole, comporta la scomparsa del tabù dell'omicidio intraspecifico, con tutte le spiacevoli e terribili conseguenze che è facile immaginare. D'altronde, basta osservare come l'antropofagia abbia circa due o tre milioni di anni, ossia è tanto vecchia quanto l'uomo stesso (Cfr. Gehlen, 1990).

Per questo motivo, «con il venir meno dell'obbligo alla socialità e del tabù dell'omicidio intraspecifico, acquisendo la libertà di spingere sino in fondo la propria tensione soggettiva, l'uomo è costretto a fare i conti con il rischio di una violenza generalizzata» (Caramiello, 2003). Gli uomini, dunque diversamente dagli animali non possiedono il tabù dell'omicidio intraspecifico, si ammazzano tra loro cosa che non fanno gli animali, se non per sbaglio e molto raramente. Come spiega lo scienziato Henry Laborit gli animali combattono per definire la gerarchia, ma quando uno dei due contendenti si dichiara sconfitto a quel punto la gerarchia è stabilita ed il conflitto si interrompe. Un lupo, quindi, non può uccidere un altro lupo perché ha un divieto inscritto nel suo DNA. A questo schema c'è un'unica eccezione ed è proprio la colomba che paradossalmente abbiamo eletto a simbolo della pace ma che invece combatte sino alla morte. Nell'essere umano, invece, non è presente questo divieto.

Sotto questo aspetto, dunque, senza ombra di dubbio, il regno di sapiens corrisponde a una massiccia introduzione del disordine nel mondo. Egli avverte perciò bisogno di una regola, di una norma, di una morale, ma anche di una religione. Dunque, - nota l'antropologo Ernest Gellner- «una specie è, in qualche modo, sfuggita all'autorità della natura, non è più geneticamente programmata per rimanere entro una gamma ristretta di comportamenti, per cui ha bisogno di nuove costrizioni. Sicchè in ognuno dei singoli greggi di cui è composta

l'umanità, il ventaglio incredibilmente esteso di comportamenti geneticamente possibili viene limitato e costretto a rispettare confini socialmente determinati»(Cfr. Gellner, pag. 182, 1999). Da questo punto di vista, l'antropologo statunitense Marvin Harris si chiedeva come mai nelle società di sussistenza in cui il surplus è praticamente inesistente, - essendo quest'ultimo prodotto solo nelle società agricole, non certo nelle società di caccia e raccolta - fosse stato introdotto ad un certo punto il tabù dell'antropofagia. In effetti, la domanda che qui dobbiamo porci è la seguente: perché prendere una fonte di proteine e calorie come il cadavere e inumarlo? Non è un caso, infatti, che in origine tutti i gruppi umani sono stati antropofagi, e Marvin Harris in "buono da mangiare" (Harris, 1990) una delle sue opere più significative, spiega come è avvenuta la transizione dall'antropofagia alla non antropofagia, cioè il divieto assoluto di cibarsi della carne dei cadaveri umani. Il divieto però, non è una modalità di comportamento iscritta nel nostro codice genetico. Se un cadavere umano rappresenta una fonte di proteine disponibile immediatamente e che non comporta alcun rischio per la propria incolumità in quanto esanime, perché sprecarlo con la sepoltura? Non è un comportamento razionale, anzi al contrario, è un comportamento palesemente irrazionale. Così come è irrazionale dipingere le pareti delle caverne o eseguire una danza tribale davanti al totem, il quale totem secondo Durkheim viene utilizzato dalla comunità come mediatore simbolico per autocelebrarsi. Insomma, se andiamo a scavare in profondità scopriamo come nelle società umana, già in origine sono presenti valori, norme, principi, che sembrano svolgere una funzione regolatrice dell'agire umano. Non sono, infatti, si chiede Gehlen, «proprio i costumi, le forme di diritto, le istituzioni, fissate dagli esseri umani a porre per così dire sui binari e a delimitare l'inconcepibile plasticità e indefinitezza dell'essere umano. Insomma, così come l'impulso a parlare e lo sforzo di espressione del neonato si cristallizzano in articolazioni che gli vengono indicate dall'esterno, allo stesso modo i nostri impulsi si cristallizzano nelle figure che vengono indicate nella vita sociale» (Gehlen, pag.172, 1990).

Ecco, da questo punto di vista, l'incalzante urgenza di procedere per tentativi ed errori, la necessità di porsi domande e risolvere i problemi anche se in forma embrionale già prefigura, agli albori dell'umanità, l'assunzione, anche se in maniera ovviamente rudimentale e intuitiva, di un "metodo empirico logico". D'altra parte, come sottolinea Morin, la zona di incertezza tra il cervello e l'ambiente è anche la zona di incertezza tra la soggettività e l'oggettività, tra l'immaginario e il reale. Uno spazio in cui si sviluppano il mito e la magia, dando vita ad una spaccatura che però rappresenta anche un'apertura da cui si origina un massiccio aumento dell'errore all'interno del sistema vivente(Morin,

p.107, 2001) In questo senso, secondo l'interpretazione fornita da Ernst Cassirer, il mito ha origine nei vizi del linguaggio più che nelle sue virtù. Certo, il linguaggio è logico e razionale, nota lo studioso, ma dall'altro lato è anche una fonte di illusioni e di errori, proprio nella misura in cui la mente inesperta di "sapiens" veniva costantemente esposta ad una forte tentazione, ossia all'errore e all'ambiguità delle parole. A tal riguardo, si può ampiamente convenire con lo studioso tedesco sul fatto che le primitive mitologie erano per lo più interpretazioni sul senso del mondo, le quali indicavano il fondamento della sua esistenza e dicevano qualcosa sull'essenza dei ritmi immutabili, dal corso delle stelle fino alla morte e alla nascita. Ma secondo Talcott Parsons era anche e soprattutto un sistema di *simbolismo costitutivo* attraverso cui membri della società costruivano la propria auto definizione o identità collettiva, in maniera da rispondere alle due domande chi siamo noi? E cosa siamo? Un sistema di simbolismo che era sempre in qualche modo connesso con il sistema di parentela. Una connessione che affonda spesso le sue radici in un riferimento ancestrale a coloro dai quali i membri della società discendono e, allo stesso tempo, nell'idea di una transizione da antenati palesemente umani a quelli concepiti come soprannaturali. Questi ultimi sono quindi considerati come i fondatori originari della società ed credenza comune che l'ordine normativo sia stabilito dalle loro azioni e/o dai loro decreti. Per esempio, è un'idea prevalente nelle società primitive che i fondatori avrebbero avuto tra loro relazioni incestuose, ma avrebbero decretato che queste fossero proibite ai loro discendenti umani. Insomma, il quadro principale del sistema di parentela, viene di consueto spiegato con questi miti della fondazione(Cfr.Parsons, 1971,p.67).

Tuttavia non si trattava soltanto di semplici teorie, dal momento che nei culti imbevuti di mitologia di tutte le società primitive queste credenze venivano vissute in maniera profonda e viscerale. Questo perché nei riti magici, nelle cerimonie religiose, l'essere umano agisce sotto la pressione di profondi desideri individuali e di violenti impulsi sociali. Egli compie atti senza conoscerne i motivi. Essi sono del tutto inconsci. Ma quando questi atti vengono trasformati in miti, denotativi ma anche e soprattutto prospettici; ecco che allora compare un nuovo elemento. In pratica, l'essere umano non si accontenta più di fare determinate cose, ma inizia a interrogarsi sul loro significato, e soprattutto sulla loro finalità. Ebbene, seppure la risposta che egli fornisce a tutte queste domande può sembrare incongrua e assurda, ma ciò che è rilevante qui sottolineare non è tanto la risposta quanto la domanda stessa (Cfr. Cassirer, 2007). Insomma, la necessità di elaborare in maniera creativa ed in forme eccentriche una precisa strategia cognitiva, al fine di risolvere il

dilemma della morte ed edificare al contempo un universo di significati condivisi, indispensabili alla creazione di un legame sociale, di un vincolo comunitario non più dato in natura, sembrerebbe in linea con l'ipotesi contro intuitiva avanzata da Morin, e secondo la quale ciò che realmente contraddistingue la natura dell' "homo sapiens", non sarebbe una diminuzione dell'affettività a favore dell'intelligenza, ma al contrario, una vera e propria eruzione psico-affettiva, tale da portare all'apparizione della *hybris*, ovvero dell'intemperanza, impulso che si manifesta nelle prime società umane, anche e soprattutto, in forma di furore, di assassinio, di distruzione (Cfr. Morin, 2001).

D'altra parte, ciò è in linea con un dato scientifico oramai acquisito, ossia il fatto che con la drastica riduzione degli istinti l'essere umano debba aver perduto un'intera serie di regolazioni inibitorie del tipo di quelle ancora presenti negli animali. Così appare evidente come con l'avanzare del processo di ominazione, e in modo particolare con l'acquisizione del linguaggio, l'essere umano abbia irrimediabilmente perduto l'inibizione naturale che impedisce l'uccisione di membri della sua specie. Ciò in altre parole, comporta la scomparsa del tabù dell'omicidio intraspecifico, con tutte le spiacevoli e terribili conseguenze che è facile immaginare. D'altronde, basta osservare come l'antropofagia abbia circa due o tre milioni di anni, ossia è tanto vecchia quanto l'uomo stesso (Cfr. Gehlen, 1990). D'altro canto il successo evolutivo dell'uomo non è circoscritto a fattori prettamente materiali, ma investe la dimensione organizzativa, rimanda ad un insieme di regole comportamentali e stili di vita socialmente codificati. Insomma, la plasticità, la deviabilità, la capacità di integrazione degli impulsi e bisogni umani, così come l'eccedenza pulsionale, esigono proprio per essere fatti valere teleologicamente, ovvero in modo corrispondente ai fini, una struttura disciplinare la cui condizione è l'inibizione, la quale è a sua volta inevitabilmente di tipo auto costringitivo. In questo senso, l'ingresso nel dominio della "civiltà", rappresenta una tappa indispensabile nel percorso evolutivo delle società umane, e si tratta di uno stadio fondamentale la cui soglia minima, secondo l'antropologo strutturalista Claude Lèvi Strauss, viene a coincidere con l'imposizione del tabù dell'incesto e con la cottura delle carni animali; vale a dire i primi universali culturali comparsi nello stadio primigenio della società umana. Non è un caso, dunque, come ricorda Levi Bruhl, nelle culture primitive l'incesto è considerato il delitto per eccellenza, ed è il reato più severamente punito (Cfr. Bruhl, 1992). Data la presenza del tabù dell'incesto, i sistemi di parentela come avviene ad esempio nelle società dell'Australia aborigena, sono organizzati sulla duplice base della discendenza e dell'affinità. Nelle

società molto primitive, tutti i privilegi e gli obblighi di un individuo tendono ad essere prescritti in base al suo status di parentela, specialmente in base alla sua affiliazione al gruppo di parentela. I problemi connessi a questi sistemi prescrittivi nascono dal fatto che il matrimonio a causa del tabù dell'incesto, comporta necessariamente relazioni con unità estranee al gruppo primario di discendenza. Ciononostante, la scelta matrimoniale può essere prescritta in base alle categorie di parentela; il gruppo di discendenza a cui una persona appartiene può avere relazioni istituzionalizzate con altri gruppi di discendenza, le quali prescrivono rigidamente i gruppi in cui essa può o non può sposarsi (Lèvi-Strauss, 1969).

In questi sistemi primitivi, l'intera società costituisce un' *unità collettiva di affini*, o unione di gruppi di discendenza legati attraverso il matrimonio dei loro membri. Discendenza e matrimonio, dunque, sono così intimamente connessi che gli appartenenti a particolari gruppi di discendenza non solo possono, ma sono obbligati a sposare persone appartenenti ad altri gruppi di discendenza. In termini della struttura generale del sistema di parentela, sembra non abbia importanza quale particolare persona venga scelta come consorte, finché questa persona ricade nella categoria di parentela appropriata.

Allo stesso modo, proprio a cominciare da questo primo importante passo, crediamo sia lecito osservare nella sfera dell'agire individuale un livello via via crescente di dipendenza dall'insieme delle "forme" (Simmel, 2001) di scambio, relazione e regolazione, riconducibili al grado di sviluppo organizzativo di un dato sistema sociale.

Un po' come se l'opera di stanziamento e di trasformazione dell'ambiente esterno da parte dell'uomo implicasse inevitabilmente, un progressivo aumento del rapporto di dipendenza da parte di quest'ultimo rispetto agli strumenti cognitivi e all'attrezzatura tecnologica, materiale e immateriale, socialmente prodotta per rispondere alle sfide dell'adattamento e della sopravvivenza. Ma tutto ciò, forse, intrattiene una qualche relazione con il fatto siamo animali aperti al mondo, influenzabili nel nostro comportamento da avvenimenti esterni, ed è il motivo per cui, se dovessimo fare esclusivo affidamento alla nostra sfera istintuale, saremmo degli esseri inadatti, assolutamente privi di risorse e tremendamente insicuri. Cosa che non siamo, ma ad un prezzo per cui «la possibilità di essere "traviati" diventa uno dei tratti distintivi della natura umana» (Gehlen, 1990). In questo senso, a maggior ragione, come sostiene Edgar Morin «la de programmazione genetica è legata a doppio filo alla programmazione socioculturale, al sistema di norme e divieti, alle regole organizzative

della società, ossia quelle tecnologie immateriali che incanalano il disordine e sanno dargli sfogo». (Cfr. Morin, 2001)

Se quanto appena sostenuto può essere ritenuto in qualche misura plausibile, allora verrebbe da chiederci se non è forse proprio quell'istanza che indichiamo con il termine morale, a favorire un certo qual grado di prevedibilità del comportamento umano senza la quale non sarebbe possibile l'ordine sociale. Se ciò è vero, però, le istituzioni di una società, i suoi ordinamenti, le norme che regolano il comportamento e le diverse forme con cui si manifesta la cooperazione, funzionano quindi come appoggi esterni, ossia rappresentano degli anelli di raccordo tra gli uomini, «rendendo affidabile l'aspetto interiore della morale nella misura in cui l'animo umano è un ambito troppo oscillante perché vi ci si possa affidare reciprocamente» (Gehlen, p.204, 1990). Ed è la ragione fondamentale per cui, secondo Gehlen, «se si sradicano e si sfaldano le istituzioni di un popolo, automaticamente viene liberata l'insicurezza elementare, quella tendenza alla degenerazione e il caos congeniti alla natura dell'essere umano» (Gehlen, p.205, 1990). Ecco, pur cogliendo la profondità e in un certo qual senso il pessimismo della riflessione dello studioso teutonico, abbiamo però qui la netta sensazione di trovarci su un pericoloso crinale. In buona sostanza, pur condividendo il ragionamento sin qui svolto dall'autore, non siamo però per nulla persuasi dall'idea secondo la quale il progresso della civiltà ha un effetto demolitore sulla stabilità dell'ordine sociale, ossia nella misura in cui distrugge tradizioni, diritti, istituzioni, a sua volta naturalizza l'uomo, o per meglio dire lo primitivizza rigettandolo nell'instabilità naturale della sua sfera istintiva (Cfr. Gehlen, p. 23, 1990). A ben vedere, infatti, questo giudizio di valore non sembra avere alcuna corrispondenza con la realtà dei fatti. O quantomeno, trova la sua unica possibile corrispondenza in due specifici episodi della storia moderna, dietro i quali però più che gli effetti del progresso civile, si materializzavano le nefaste conseguenze delle utopie politiche e dei deliri ideologici di minoranze rivoluzionarie. Più precisamente, ci riferiamo alla situazione di vuoto istituzionale che si produsse in Francia negli anni successivi alla rivoluzione francese del 1789, laddove il crollo dell'*ancien régime* e la dissoluzione dell'assetto politico e dell'ordine sociale tradizionale, gettarono la nazione francese in uno stato di profonda anarchia, segnato dal terrore giacobino; così come alle tragiche conseguenze della "rivoluzione d'ottobre" in Russia nel 1917', laddove il partito bolscevico, quale incarnazione del verbo marxista intese demolire l'ordine giuridico, religioso e culturale preesistente, instaurando una dittatura a connotazione proletaria. Ma si

tratta, ad ogni modo, di eventi sui cui significati e implicazioni sociologiche ci soffermeremo nei capitoli successivi. Per quanto concerne invece la tendenza generale del processo di “secolarizzazione”, è vero semmai l’esatto contrario; sì perchè la traiettoria del progresso civile, dell’evoluzione culturale, della modernizzazione, almeno nel mondo occidentale, ha comportato senza alcun dubbio una maggiore apertura del sistema politico alle istanze di riconoscimento sociale e di trasformazione istituzionale maturate nel corso della stagione illuministica e della “rivoluzione” liberale. Ed è la ragione per la quale, quello che chiamiamo il progresso della civiltà non è una dinamica affatto disgiungibile dai percorsi di emancipazione dell’individuo, indispensabili al complessivo affrancamento da antichi vincoli e costrizioni, caratteristici di assetti istituzionali e ordinamenti normativi che, in quanto legittimati dall’autorità religiosa, erano avvolti da un’aurea sacralità e si reggevano sul presupposto dell’immutabilità, di maniera che assicuravano la stabilità e l’ordine sociale, ma all’altissimo prezzo della totale mancanza di libertà dell’individuo.

Certo, è pur vero come ribadisce Gellner, che la difficoltà principale che le prime società erano chiamate ad affrontare era quella di contenere l’eccessiva flessibilità del comportamento umano. Da questo punto di vista, infatti, non vi è alcun dubbio che le prime elementari forme della vita religiosa oltre a garantire la salvezza dell’anima, la continuazione della vita in un aldilà, contribuirono alla formazione di un sentimento condiviso di appartenenza, dato dalla partecipazione ad un insieme di rituali, indispensabili alla creazione di un tessuto connettivo necessario ad avviare quei processi di esteriorizzazione, oggettivazione e interiorizzazione (Berger, Luckmann, 2000) di significati, norme e divieti, indispensabili alla costruzione di un edificio simbolico con cui legittimare l’assetto sociale e garantire la coesione comunitaria. In questo scenario, come intuisce Caramiello, l’effervescenza del rituale, la condivisione di una visione mitica della realtà, la credenza collettiva in uno schema culturale di ordinazione e spiegazione del caos, la sperimentazione individuale e collettiva, soggettiva e sociale dello stato di alterazione percettiva raggiunto attraverso le droghe, ovvero la tecnica di inveramento e legittimazione di un mondo immaginario comune, costituiva un potentissimo fattore di costruzione della coesione comunitaria e sociale, dell’integrazione (Caramiello, p.23, 2003).

D’altra parte, le credenze religiose e le pratiche rituali sono integrate alla struttura sociale attraverso impegni comuni (sotto forma di modelli prescritti) nei confronti della più ampia collettività o delle sue unità segmentali, per esempio i clan. Esse promuovono quel tipo di integrazione sociale che Durkheim chiama “solidarietà meccanica”. La magia, ad esempio,



è la ritualizzazione di interessi ed attività che non possono essere fatti rientrare in questo quadro. Ciò appare con la massima evidenza in relazione ai problemi più strettamente utilitaristici della tecnologia. Nella caccia, nella ricerca di cibo e nell'orticoltura, la magia è una tecnica supplementare che assicura il successo. Essa mobilita forze soprannaturali dal regno del sacro in favore di particolari obiettivi, ma senza mobilitare la solidarietà collettiva della comunità o delle sue unità maggiori nel senso in cui lo fa il rito religioso (Cfr. Durkheim, 1963)

Ad ogni modo, coerentemente con questo tipo di ragionamento, non possiamo non convenire sul fatto che nelle società semplici basate sull'attività di caccia e raccolta e sulla pastorizia, il mantenimento dell'ordine sociale rappresentasse uno scopo fondamentale, una finalità da perseguire ad ogni costo e a dispetto di tutto il resto, anche riguardo alla possibilità di introdurre un qualche tipo di cambiamento che si potesse rivelare utile e socialmente vantaggioso. Non è un caso, infatti, se questa possibilità si manifesta solo più tardi; cioè soltanto quando può finalmente essere data per scontata la conservazione della comunità e sono altresì disponibili risorse materiali e opportunità sociali per avviare processi di cambiamento e trasformazione del sistema. Ma vale tuttavia osservare come l'idea di realizzare dei cambiamenti non era affatto considerata un'ipotesi auspicabile; anzi, al contrario era molto ferma la convinzione di come essa avrebbe potuto disgregare un ordine sociale senza corrispondente vantaggio (Cfr. Gellner, 1999). Il punto che però a noi interessa particolarmente è il seguente. Ovvero come si genera un'intera comunità che si distingue da un gregge animale non soltanto per la gamma della propria potenziale flessibilità culturale, ma anche per la capacità dei suoi membri di onorare i contratti?

Se dovessimo ragionare in quest'ottica specifica, infatti, noteremo come l'analisi del rituale in quanto tale, non ci offra ancora una risposta soddisfacente. Esso, infatti per dirla in breve, sul piano evolutivo, si presenta come un'attrezzatura ancora troppo rigida, dal momento che non è un istituto negoziabile e soprattutto non è una pratica facoltativa dal punto di vista dell'individuo che vi è vincolato. In questa specifica dimensione, l'individuo chiunque esso sia e qualunque sia la sua condizione, ha valore solo e soltanto in quanto membro di una comunità; in pratica, chi esiste e vive è la comunità, ed egli non esiste e non vive se non attraverso e per il tramite di essa. Tanto per fare un esempio, nel Congo Belga tutti i componenti della tribù degli Azanda, giunti ad una determinata età sembrano possedere la stessa somma di cognizioni dei loro confratelli, le loro risposte sono identiche, la loro psicologia equivalente, configurando una psicologia sociale eccessivamente stabile

e conservatrice. La società appare loro come l'espressione di un sistema di valori immutabile, pertanto ogni individuo considerato portatore di idee rivoluzionarie, ogni uomo il quale a seguito di esperienze individuali, si differenzia dal pensiero collettivo, di fatto, viene soppresso senza pietà. Nell'opera di Bruhl, ad esempio, si accenna ad un padre che aveva fatto giustiziare uno dei suoi figli perché questi aveva modificato una decisione di diritto tradizionale, così come l'Azanda che per via del contatto con individui stranieri ha acquisito una mentalità differente, viene allontanato dal gruppo sociale. In generale, ciò che colpiva l'osservatore nelle risposte dei membri della tribù Azanda a proposito dei loro costumi, era la scarsa importanza dell'opinione individuale in rapporto all'opinione del gruppo (Cfr. Bruhl, 1992). Si tratta in sostanza di una società composta di segmenti che sono nel contempo distinti l'uno dall'altro e tenuti insieme dalle regole prescrittive e dalle pratiche che queste governano, specialmente quelle relative alle unioni matrimoniali. L'ordine normativo, si colloca evidentemente ad un livello molto basso di generalizzazione, anche se chiaramente compatibile con il mantenimento del controllo culturale sui processi rilevanti dell'azione. I modelli di valore devono evidentemente legittimare una struttura di ruoli differenziata solo per età e per sesso, nonché per i vincoli di fedeltà a quattro ordini di collettività: cioè la famiglia nucleare, la stirpe, il clan e la tribù (Cfr. Parsons, 1971, p.80).

Ecco, all'interno di questa struttura sociale, è evidente come tutto l'apparato rituale, così come le agenzie di socializzazione tendono ad integrare in modo potremmo dire totalitario l'individuo nella collettività, a sviluppare in lui delle qualità parallele e simmetriche a quelle degli altri individui del gruppo. D'altra parte, come rileva correttamente Karl Popper, «è una delle tipiche caratteristiche di una primitiva società tribale o "chiusa", il fatto di vivere in un cerchio magico di immutabili tabù, di leggi e costumanze che sono considerate ineluttabili come il sorgere del sole o il ciclo delle stagioni, o altrettante ovvie regolarità della natura. E solo dopo che questa magica "società chiusa" si è di fatto disgregata può svilupparsi una comprensione teorica della differenza tra "natura" e "società"» (Popper, p. 83, 1996).

## **1.4 La nascita dello Stato**

La domanda allora non può essere la seguente: quali sono stati i principali agenti di questa evoluzione culturale, graduale ma progressiva, avvenuta principalmente nel mondo

occidentale, e che nel corso dei secoli ha completamente trasformato la cornice istituzionale e l'assetto politico dei sistemi sociali? La risposta, a nostro avviso, non può essere data, senza prima fare un breve excursus storico-sociologico su alcune delle tappe più importanti che hanno contrassegnato questo lungo, complesso e accidentato percorso di evoluzione sociale e di emancipazione culturale. Ebbene, innanzitutto, vi è stata la rivoluzione neolitica, ovvero lo sviluppo di un sistema più complesso ed avanzato per la produzione e l'accumulazione di cibo. Dunque, seguendo una logica inferenziale di tipo deduttivo, il sorgere di stati primitivi si spiegherebbe come una conseguenza dell'intensificazione della produzione agricola. In realtà, come suggerisce Marvin Harris, al pari di quelli dei cacciatori raccoglitori, i villaggi agricoli tendevano ad intensificare i loro sforzi per la produzione di cibo al fine di alleviare le pressioni demografiche. In altre parole, «diversamente dai cacciatori raccoglitori, gli agricoltori nelle zone fertili, possono intensificare questi sforzi per un periodo relativamente lungo senza provocare gravi esaurimenti delle risorse e perdite di efficienza. Una parte essenziale del processo da cui sorse la struttura dominante dello stato è costituita dalla particolare natura delle istituzioni aventi il compito di organizzare le attività lavorative» (Harris, 2009).

Secondo Marvin Harris, una figura sociale di enorme importanza in questo modello organizzativo era il cosiddetto *mumi*, una personalità appartenente alla genia dei “grandi uomini” ossia dei capi tribù capaci di organizzare e coordinare il lavoro per la realizzazione di imprese di comune interesse. Tra queste vi erano canoe, tombe, edifici e monumenti alla cui costruzione cui prendevano parte centinaia di operai. Ebbene è ipotizzabile, sostiene Harris, che queste costruzioni svolgessero un ruolo molto importante nel normale funzionamento dei sistemi redistributivi prestatuali, fungendo da luogo di feste redistributive, di rituali comunitari dedicati al controllo delle forze della natura, così come erano teatro di riti celebrativi in cui si esaltava la generosità e la prodezza di eroici capi deceduti. Al di là di questo, l'aspetto più interessante della questione, consiste nel fatto che per quanto la realizzazione di questi grandi monumenti possa apparire come una sorta di ossessione irrazionale, invece, visti nella logica operativa di un sistema redistributivo, le tombe, i megaliti e i templi vanno considerati oggetti funzionali i cui costi soprattutto sono poca cosa rispetto agli accresciuti raccolti che consentono l'intensificazione ritualizzata della produzione agricola (Cfr. Harris, 2009). Una logica che ritroveremo in misura ancora più estesa e pervasiva negli imperi del vecchio e del nuovo mondo, e in modo particolare nella cultura egizia.

### *1.4.1 La rivoluzione neolitica*

Ad ogni modo i processi sociologici attraverso i quali si è giunti alla formazione dei primi stati rispondono pressappoco al principio per cui, più larga e densa era la popolazione tanto più estesa era la rete redistributiva e più potente il capo re distributore. E' ipotizzabile, dunque, in ragione dell'incremento demografico, che il rapporto di potere tra il re distributore e i suoi più stretti seguaci da un lato, e dei comuni produttori di cibo dall'altro, una volta raggiunta e superata una determinata soglia critica, divenisse così squilibrato che i capi re –distributori andarono a formare la principale forza coercitiva nella vita sociale. «Dove ciò accadeva, i contributi al magazzino centrale cessavano di essere contributi volontari e diventavano tasse. Allo stesso tempo, l'accesso a terreni agricoli e risorse naturali non era più libero, ma diventava una concessione. E i re distributori cessavano di essere capi per diventare re» (Harris,2009).

Ciò ci induce a pensare che laddove c'è eccedenza e accumulazione, la coercizione diventa socialmente inevitabile, mentre prima era solo facoltativa, nella misura in cui l'eccedenza va difesa ed inoltre è anche necessario suddividerla. D'altro canto, nessun principio di suddivisione si giustifica o si attua automaticamente, ma deve essere imposto da qualcuno e con adeguati mezzi. Le società agrarie, organizzate e disposte intorno ad un sistema di silos protetti e difesi, per questa particolare ragione si sono storicamente dimostrate estremamente autoritarie e fortemente inclini al dominio. In sostanza l'intensificazione della produzione e l'accumulazione di cibo, comporta tutta una serie di implicazioni sulle dimensioni e sulla complessità di un sistema sociale. A partire dalla comparsa di sistemi di ruolo che non possono essere più sostenuti dalla sola sfera culturale ma che necessitano anche di un'azione sistematica di coercizione. Laddove le società agricole aspirano alla stabilità, la loro organizzazione presenta livelli di complessità crescenti, deve essere quindi sorretta e appoggiata da un apparato culturale altrettanto elaborato. Mentre le società semplici si basavano sulla danza e sul racconto, queste società si reggono su dottrine e miti affidati a un corpo di specialisti ideologizzati (Cfr.Gellner, 1999). In questo tipo di società, nota Gellner, la disciplina è imposta non soltanto con una violenza esercitata in maniera diretta e costante, ma anche mediante l'imposizione di un accesso differenziato alle scorte (Cfr. Gellner, 1999). In quest'ordine di ragionamento, il controllo dello stato sulla vita dei componenti della comunità ha conosciuto aspetti diversi nel corso della storia, non

soltanto in rapporto alle dimensioni del territorio su cui si esercitava l'azione di governo, ma anche in relazione all'intensità delle sue interferenze nella vita individuale. Secondo Herbert Spencer, uno dei padri nobili della sociologia, il potere governativo può agire in due modi sull'individuo. Esso può limitare semplicemente le azioni dell'individuo a quelle che egli può compiere senza aggressione, diretta o indiretta, contro gli altri, ed in questo caso l'azione del governo è regolatrice negativamente. Oppure può fare di più, ossia può prescrivere il come, il dove e il quando delle azioni dell'individuo, può in altre parole costringerlo a fare cose che egli non farebbe spontaneamente; in questo caso l'azione del governo è regolatrice positivamente. Ebbene nei sistemi sociali che Spencer definisce di tipo militare e sui quali ci soffermeremo nelle successive pagine, quest'azione positivamente regolatrice viene esercitata in maniera estesa ed imperativa (Spencer, p.35, 1982).

Ad ogni modo, gli archeologi sostanzialmente concordano sul fatto che vi furono all'incirca otto centri in cui svilupparono i primi stati: la Mesopotamia(intorno al 3300 a.C.), l'Egitto(intorno al 3100 a.C.)la valle dell'Indo (poco prima del 2000 a.C.) e nel bacino del fiume Giallo nella Cina settentrionale(subito dopo il 2000 a.C.). Inoltre nel Nuovo Mondo stati primitivi sorsero pure in Perù (intorno all'epoca di Cristo) e in America centrale(intorno al 300 d.C.).

Con il termine arcaico, designiamo il primo stadio rilevante nell'evoluzione della società intermedia, caratterizzato dalla cultura di mestiere e dalla religione cosmologica. Lo stadio avanzato è caratterizzato dalla piena istruzione della classe superiore e sotto l'aspetto culturale da quella che Robert Bellah definisce una religione storica, emersa -come avremo modo di vedere successivamente - attraverso il raggiungimento di livelli superiori di generalizzazione valoriale e sistematizzazione dottrinale, nel senso che un sistema religioso-culturale "cosmologico"arcaico generalizza e sistematizza il simbolismo costitutivo della società a un livello assai più elevato del sistema culturale di qualsiasi società primitiva. D'altra parte l'elaborazione culturale è legata all'istruzione degli ordini sacerdotali e alla loro capacità di mantenere una stabile tradizione scritta. Questa istruzione, tuttavia,è ancora esoterica e limitata a gruppi specializzati, ed è quindi una cultura di mestiere. La sua applicazione specialistica più importante, oltre a quella religiosa e magica, è relativa agli scopi amministrativi. Esiste un clero specializzato che interpreta e media per la società nel suo complesso tutto un sistema culturale cosmologico. Il clero amministra il culto, il cui funzionamento e i cui benefici rituali non sono più attribuiti così

rigidamente alle sottostanti strutture della parentela e della comunità locale come avviene nelle società primitive. Più in generale, la funzione della legittimazione culturale è diventata differenziata, generalizzata e, benché strettamente legata alla massima autorità della società (per esempio al re) era affidata ai gruppi sacerdotali (Cfr. Parsons, 1971, p. 98). Tutte queste società, tendono in generale a cristallizzarsi in un modello comprendente tre classi: quella suprema, connessa al carisma del monarca e all'esercizio da parte di quest'ultimo dell'autorità politica e religiosa insieme; un gruppo intermedio meno centralizzato che è responsabile del funzionamento quotidiano della società; e infine la massa della gente comune costituita in misura predominante da coltivatori.

#### *1.4.2 Gli imperi mesoamericani*

In generale, in tali imperi, da principio, la casta superiore aveva una misura considerevole di iniziativa personale, ma larghissima parte della popolazione, spesso composta da uomini asserviti nelle guerre di conquista, viveva in una condizione di totale schiavitù. In pratica, i sacerdoti potevano interferire nella vita di ogni giorno della popolazione in misura molto profonda, inoltre, tranne che per questioni che investivano la dimensione religiosa, i re detenevano un potere assoluto tanto che i sudditi erano obbligati ad obbedire e a combattere le loro guerre. Da questo punto di vista, tanto per fare un esempio, le scoperte archeologiche nel nuovo Mondo che hanno riportato alla luce le società degli Olmec, dei Maya e degli Aztechi, ci portano alla descrizione di società arcaiche la cui organizzazione politica era sorta da una sottomissione volontaria del popolo ad un regime teocratico. In poche parole, in nessun altro luogo del mondo si sviluppò una religione di stato dove arte, architettura e liturgia erano così totalmente dominate dalla violenza, dal decadimento, dalla morte e dalla malattia. Come sottolinea Harris, le divinità azteche mangiavano le persone. Ne divoravano il cuore e ne bevevano il sangue. In poche parole, la funzione dichiarata del clero azteco era quella di fornire cuori e sangue umano fresco, per evitare che questi dei implacabili si incollerissero, dispensassero malattie e siccità e incendiassero il mondo intero (Harris, 2009, p.). Come sottolinea il sociologo americano Berger, basta vedere la piramide di Cholula per comprendere l'implacabile binomio tra teoria e sangue. Si perché diversamente dall'immagine edulcorata offerta dalle locali guide turistiche, la piramide non fu concepita a scopo estetico, come espressione dell'arte per l'arte. Il suo vero significato, al contrario, era fortemente incentrato sulla funzione attribuita alla piattaforma sacrificale, macabro strumento di una teoria persuasiva ed implacabile, secondo la quale, se gli dei non venivano regolarmente nutriti di sangue umano, l'universo sarebbe andato in

frantumi. Gli aztechi, da par loro, si distinsero per l'estrema coerenza con cui attuarono tale teoria. In pratica misero a ferro e fuoco un'intera regione in cerca di vittime sacrificali, e se le procurarono con la conquista, a titolo di tributo, e con i combattimenti cerimoniali delle "guerre dei fiori". Si calcola che in un singolo anno, non molto tempo prima della conquista spagnola, circa diecimila vittime furono sacrificate a Quetzalcoatl nella sola Tenochtitlàn, la moderna Città di Messico. Allo stesso tempo, sempre secondo Berger, l'unità tra teoria e pratica nell'impero azteco fu certamente una delle cause principali del suo collasso. Infatti, senza la radicalizzazione dei culti sacrificali, è difficile pensare che agli spagnoli sarebbe riuscito altrettanto facile ottenere l'appoggio di altri gruppi etnici il cui appoggio fu decisivo per la conquista dell'impero azteco da parte di Cortez (Cfr. Berger, 1981).

Un altro aspetto da notare, è che società di questo tipo tendono a creare un'organizzazione economica capace di bastare a se stessa. Evidentemente, nella misura in cui una "società militare" sostiene guerre frequenti con i vicini, i suoi rapporti commerciali con questi, si trovano ostacolati o del tutto impediti, per cui lo scambio di beni non può farsi che in piccola misura tra coloro che continuamente si combattono. Anche nell'antico impero Peruviano, lentamente stabilito grazie alle conquiste del popolo "Incas", il capo dell'impero, di origine divina, sacro, assoluto, era posto al centro di un sistema che regolava minutamente tutta la vita. La sua autorità era ad un tempo militare, politica, religiosa e giudiziaria; e la nazione intera si componeva di coloro i quali in qualità di soldati, lavoratori, funzionari, erano schiavi suoi e dei suoi antenati divinizzati. Il servizio militare era obbligatorio per tutti gli uomini "Incas" che potevano portare le armi; quelli che avevano servito il tempo prescritto formavano delle riserve e dovevano lavorare sotto la sorveglianza dello stato. L'esercito aveva capi che comandavano gruppi di dieci, cento, cinquecento, mille, fino a diecimila uomini. Ma la società tutta era soggetta ad una irreggimentazione analoga. Era a tutti gli effetti una struttura sociale di tipo piramidale, dove gli abitanti registrati in gruppo, erano posti sotto l'ordine di ufficiali i quali in base al loro grado comandavano gruppi composti da dieci fino a cento individui[.] In generale, ogni cosa era soggetta ad ispezione ufficiale. Funzionari di villaggio sorvegliavano l'aratura così come le attività di semina e di raccolto. Inoltre vi era pure un sistema di spie per riferire intorno agli atti dei funzionari[.] Oltre a questa regolamentazione della vita esterna, ve ne era anche per la vita domestica. La gente era obbligata a fare i suoi pasti a porte aperte affinché i giudici potessero entrare liberamente, e questi giudici dovevano

verificare se la casa e tutto il mobilio erano tenuti con ordine e pulizia: quelli che tenevano male le loro case venivano frustati. Soggetto a siffatto minuto controllo, il popolo lavorava per mantenere questa elaborata organizzazione dello stato. Le classi politiche, religiose e militari, erano esenti da tributi, mentre le classi lavoratrici che non servivano nell'esercito, dovevano cedere tutto il loro prodotto, da cui veniva detratto solo quel poco che era strettamente necessario al loro sostentamento. Inoltre, non solo i lavoratori pagavano il tributo coltivando le terre del Sole e del re, ma essi erano obbligati a coltivare quelle dei guerrieri in servizio e degli inabili[...]Così gli individui, ridotti nella condizione di proprietà dello stato, erano unità di un meccanismo centralizzato ad immagine di un reggimento ed agivano mossi nel massimo grado possibile dal volere dei superiori e nel minimo grado dalla loro propria volontà[...]naturalmente, con un'organizzazione militare spinta a questi estremi, ogni altra specie di organizzazione era assolutamente assente, il denaro non esisteva e il commercio era unicamente rappresentato dallo scambio di prodotti alimentari(Cfr. Spencer, p.360, 1982).

#### *1.4.3 Le società idrauliche*

Come abbiamo avuto modo di osservare, elementi di carattere prettamente mitologico come il culto della divinità del re e la reverenza verso i sacerdoti, contribuivano certamente a conferire una certa stabilità all'assetto sociale. Nel caso della civiltà Egizia, addirittura, si è trattato, senza alcun dubbio, della società più stabile della storia antica di cui si è avuto notizia (Russel, 2010). In Egitto, i più importanti principi di organizzazione, anche se non gli unici, erano probabilmente connessi tanto con la parentela che con la proprietà della terra. Certamente, un grado di parentela prossimo alla stirpe reale era uno dei criteri principali di status. La poligamia e il mantenimento di grandi harem da parte del re, dei membri della sua stirpe, e da altri dignitari, forniva un'ampia schiera di persone qualificate, in virtù di un sistema di status ereditario, a una posizione di preminenza. La struttura di classe, poteva essere quindi simbolizzata dalla piramide stessa, essendo il criterio principale di status la stretta articolazione con il mondo divino. L'elevazione del faraone non conferiva semplicemente uno status speciale a un individuo, ma creava altresì una massiccia struttura istituzionale, la stirpe reale, a capo di un'aristocrazia che era evidentemente integrata in maniera abbastanza stretta. Questa stessa aristocrazia molto probabilmente forniva gli uomini le massime cariche delle due maggiori strutture



istituzionali, vale a dire l'elaborato sistema di culto con le sue cariche sacerdotali e la burocrazia "civile". Da questo punto di vista, in una prospettiva evoluzionistica, la burocrazia civile appare come l'innovazione di maggior rilievo. Da Erodoto in poi gli osservatori continuano a stupirsi davanti alle imponenti realizzazioni edilizie degli egizi: le piramidi, i templi, i palazzi e il sistema di controllo delle acque e di irrigazione della valle del Nilo. Queste realizzazioni d'altronde, dipendevano da un sistema di organizzazione delle risorse umane in vista di fini collettivi la cui legittimazione trascendeva i sistemi di parentela. La manodopera specializzata e di massa dunque era mobilitata per i "lavori pubblici" principalmente su basi che non erano quelle della parentela. In più, i prodotti materiali, specialmente il grano, potevano essere mobilitati in quantità abbastanza grandi da permettere l'immagazzinamento e la redistribuzione sul territorio, costituendo così un mezzo più generalizzato di sostentamento e di pagamento per la più complessa divisione del lavoro, nonché di sicurezza contro le carestie. (Cfr. Parsons, 1971, p.104) Pensiamo ad esempio alla costruzione della piramide di Cheope, forse il più grande monumento dell'antichità. La piramide fu eretta 49 secoli fa per ordine di Khufu(Cheope) faraone della IV dinastia. L'edificio alto circa 140 metri occupa una superficie di 54 mila metri quadrati e ha un peso di 6 milioni di tonnellate, i calcoli più attendibili ci dicono che alla sua costruzione lavorarono per più di venti anni circa 200.000 uomini (Caramiello, 1987). La cosa bizzarra è che l'edificazione della piramide lungi dall'essere un lavoro eccezionale era da intendersi al contrario come un'impresa ordinaria che l'amministrazione centralizzata dei faraoni impostava all'inizio di un nuovo regno (Goyon, 1985). Allo stesso tempo il suo carattere rituale, non ne sminuiva certo l'importanza e il valore simbolico, anzi, in un certo qual senso, l'entusiasmo unanime che accompagnava anche gli stessi operai nella costruzione delle piramidi si motivava nella concezione dominante nella valle del Nilo di partecipare attivamente ad un avvenimento straordinario che, di fatto, segnava l'inizio di una nuova era. Ad ogni modo, come ricorda Caramiello, senza sottovalutare la portata di questi aspetti nella determinazione del grado di consenso sociale che il regime faraonico era capace di catalizzare intorno alle sue scelte di pianificazione produttiva, è tuttavia essenziale sottolineare l'importanza che rivestiva l'attività rivolta alla costruzione delle mastodontiche necropoli, soprattutto nelle dinamiche di investimento e redistribuzione di quel surplus agricolo che una fortunata situazione ambientale consentiva di realizzare nell'antica società egizia, nella misura in cui la vita complessiva di quella società trova il proprio fulcro quasi esclusivamente nella produzione agricola, secondo un sistema che rispondeva sostanzialmente ad una logica di redistribuzione dei prodotti al suo interno e al

funzionamento del quale, vengono assimilati tutti gli aspetti economici non direttamente collegati alla coltivazione del suolo (Cfr. Caramiello, p.177, 1987). Secondo lo scienziato Jared Diamond, lo stesso sistema di produzione agricola e la successiva millenaria evoluzione dei gruppi umani che lo praticavano, furono essenziali per la nascita della scrittura, un altro fondamentale universale evolucionista; per lo studioso statunitense questo rapporto di correlazione lo si evince in maniera piuttosto chiara dal fatto che la scrittura sorse in modo indipendente solo nella Mezzaluna fertile, in Messico e con buone probabilità in Cina, cioè proprio in quelle aree in cui l'agricoltura si sviluppò per prima, nei rispettivi emisferi. D'altra parte, tutte le invenzioni indipendenti nelle aree sopracitate, e le loro modifiche successive a Creta, in Iran, nella valle dell'Indo e così via, implicano l'esistenza di popoli socialmente stratificati nonché dotati di istituzioni di governo complesse e centralizzate. In questo senso, le prime forme di scrittura erano funzionali ai bisogni di queste società, come ad esempio la contabilità e la propaganda, e gli utenti erano scribi a tempo pieno, mantenuti grazie alle eccedenze alimentari prodotte dalla forza lavoro agricola. In quest'ottica, nessun gruppo di cacciatori raccoglitori inventò o importò la scrittura, perché in quelle società mancavano i presupposti istituzionali e i surplus alimentari necessari per mantenere la casta improduttiva degli scribi (Cfr. Diamond, p.18, 2006).

Ciò però ci induce ad assegnare il dovuto credito alla tesi secondo la quale, nonostante tutte le loro differenze le antiche società cinese, indiana, mesopotamica ed egizia possedevano sistemi economici fondamentalmente simili. Ciascuna con una classe alta centralizzata di burocrati e di sovrani dispotici ereditari, che vantavano mandati celesti ed erano considerati essi stessi degli dei. A ben vedere, infatti, tutte senza eccezioni si caratterizzavano per le eccellenti reti di strade, di fiumi e canali controllati dallo stato che avevano la funzione di collegare qualsiasi borgo o villaggio ai centri amministrativi provinciali o nazionali.

Come è facile immaginare, all'interno di questa cornice tecnologica e istituzionale, le linee politiche di forza correverano in una sola direzione, ovvero dall'alto verso il basso. Infatti, anche nei casi in cui i contadini potevano a volte possedere la loro terra, come a volte anche se molto di rado, avveniva in Cina, la burocrazia tendeva a considerare la proprietà privata come un dono dello stato (Cfr. Harris, 2009).

Per di più, le stesse priorità produttive erano stabilite dalle politiche fiscali dello stato e da regolari coscrizioni di uomini e donne dei villaggi per la realizzazione di progetti edilizi patrocinati dallo stato. In altri termini, “lo stato era più forte della società” e il suo diritto di prelevare imposte, confiscare beni materiali e chiamare al lavoro masse di uomini, come abbiamo avuto modo di vedere, era pressoché illimitato.

Ad ogni modo, come si è prima accennato, l’aspetto più interessante che emerge da questa analisi va individuato nella presenza di un tratto distintivo il quale, al di là del pur marcate differenze, accomunava gli antichi imperi del Medio Oriente e dell’Asia minore. In sostanza, come ha dimostrato lo storico delle istituzioni Karl Wittfogel, ciascuno di essi costituiva una “società idraulica”, poiché tutti indistintamente avevano nell’acqua il più importante fattore di produzione. D’altronde questi popoli si stanziavano in pianure e vallate aride e semiaride irrigate da grandi fiumi. Attraverso la costruzione di ampie reti di canali di diversione e di alimentazione, di dighe e di chiuse dighe e canali, i funzionari deviavano le acque da questi fiumi e le trasportavano ai campi dei contadini. Inevitabilmente tutta quest’ampia scala di attività presupponeva letteralmente una trasformazione del territorio come la rimozione di montagne e il rifacimento degli argini dei fiumi. Insomma come conferma anche Marvin Harris, «tutta l’attività organizzativa, di reclutamento e di coordinamento necessaria alla realizzazione di queste imprese monumentali poteva essere assicurata solo ed esclusivamente da quadri obbedienti a capi potenti che perseguivano un unico grande piano»(Harris, 2009, p.173). D’altra parte, nota sempre Harris, la storia dinastica di queste società ci conferma la tesi centrale di Wittfogel secondo cui con l’accrescersi della portata e della complessità delle opere idrauliche si accresceva pure il potere centralizzatore dello stato. Non è un caso, quindi che secondo Wittfogel, la rivoluzione bolscevica e la dittatura del proletariato di Lenin, non erano fasi di passaggio lungo la via del ripristino della libertà di cui gli uomini godevano prima della nascita dello stato, ma conducevano, piuttosto, al ripristino dei poteri centralizzati dello stato e ad un accrescimento della tirannia zarista attraverso lo sviluppo dei mezzi di sfruttamento e di controllo industriali (Cfr. Harris, 2009, p.179).

In buona sostanza dunque, sostiene Harris, con il sorgere dello Stato, gli uomini comuni per accedere alle risorse naturali dovevano ottenere il permesso da qualcun altro. Le armi e le tecniche della guerra e dell’aggressione organizzata furono sottratte loro e affidate a soldati specialisti e a poliziotti controllati da funzionari civili, militari e religiosi. Per la prima volta, insomma, apparvero sulla terra re, dittatori, alti sacerdoti, imperatori, generali,

e poi giudici, avvocati e carcerieri, insieme a celle, prigioni, penitenziari e campi di concentramento. Sotto la tutela dello Stato, gli uomini impararono, per la prima volta, come piegare il capo, umiliarsi, genuflettersi e inchinarsi. In altre parole, secondo Harris la nascita dello stato rappresentò, sotto molti aspetti, la caduta dal mondo della libertà a quello della schiavitù (Cfr. Harris, p.81, 2009). Tuttavia, se ci soffermiamo ad un'analisi più attenta, vedremo come le cose non stiano propriamente così. Sebbene nelle società di caccia e raccolta, gli individui non fossero sottoposti a un livello di coercizione fisica e psicologica così elevata, è pur vero che parlare di queste tribù come comunità di uomini liberi risulta a dir poco improprio, se non del tutto fuorviante. D'altronde, anche se la semplicità e la scarsa organizzazione delle strutture sociali non favoriva un eccessivo irrigidimento del sistema di ruoli né una pervasiva irreggimentazione della vita comunitaria, è altrettanto vero che qualsiasi episodio di trasgressione, o qualunque forma di dissenso rispetto al pensiero unico collettivo, all'ordine ufficiale, comportava l'esclusione automatica dalla comunità ed era solitamente accompagnato da un sistema di sanzioni e punizioni fisiche estremamente severo e crudele. Per questa ragione, l'idea di un presunta età dell'oro precedente alla nascita dello stato a cui sembra alludere Harris e in cui la condizione di autonomia e libertà assurge a tratto distintivo del genere umano nelle società semplici, è priva a nostro avviso di qualsiasi plausibilità scientifica. Si tratta senz'altro di un cedimento del valoroso antropologo ad una visione romantica della vita sociale nelle società pre-statali, una tesi che, tra l'altro, e non da oggi ha dato adito a molti e pericolosi equivoci e fraintendimenti nell'ambito della teoria politica che crediamo sia sempre necessario evitare. La sua tesi, in effetti, anche se in maniera ambigua e indiretta, opera un velato rimando al mito rousseauiano del buon selvaggio; un paradigma secondo il quale la cultura deforma l'uomo, mentre lo stato di natura ce lo mostra per quello che egli è realmente: semplice, giusto e vivo. Ecco, in questo giudizio semplice e apparentemente innocuo, si raccolgono invece i germi intellettuali ed ideologici con cui successivamente, in maniera pressoché trasversale, autori vari di diverse scuole di pensiero e orientamento politico, hanno individuato nella traiettoria dell'emancipazione culturale e dell'evoluzione tecnologica, a partire dalla nascita della proprietà privata fino alle più recenti trasformazioni del tessuto politico e istituzionale connesse ai diversi stadi dello sviluppo industriale ed economico, i fattori che hanno portato alla lenta e inesorabile degenerazione della natura umana. Ma di questa precisa questione, parleremo in maniera più approfondita nei capitoli successivi.

Per quel che ci interessa ora, alla luce di quanto sostenuto prima, riteniamo si possa convenire con il filosofo liberale John Stuart Mill, quando sostiene come la storia antica, da qualsiasi punto la si voglia vedere, sembrerebbe offrirci un'immagine assai crudele della natura umana, mostrandoci in quale esatta misura il riguardo dovuto alla vita, ai possedimenti e all'intera felicità terrena di qualsiasi categoria di persone, venisse calcolato in base alla loro capacità di farsi rispettare e fino a che punto coloro che opponevano una qualsiasi forma di resistenza alle autorità armate- per quanto terribile potesse essere la loro provocazione- si trovassero contro non soltanto la legge della forza ma tutte le altre leggi e tutte le nozioni di obbligazione sociale (Mill,1992). Ciò dimostra in maniera incontrovertibile come «le leggi e i sistemi politici iniziano sempre dal riconoscimento dei rapporti già esistenti tra gli individui. Essi in sostanza, convertono un mero fatto fisico in un diritto legale, vi imprimono la sanzione della società e sostituiscono la forza bruta dei conflitti senza legge né regole con forme pubbliche e organizzate per la formazione e la protezione di questi diritti». In quest'ottica, dunque, la schiavitù, da mero rapporto di forza, venne regolamentata e inclusa nel contratto sociale fra i padroni, i quali, impegnandosi reciprocamente per la comune protezione, garantivano attraverso la loro forza collettiva i possessi privati di ciascuno, compresi i loro schiavi» (Mill, 1992). Ma quand'è che le cose cominciarono gradualmente a cambiare?

## **1.5 Dal Mythos al Logos**

In un certo senso, secondo il parere di John Stuart Mill, il primo esempio di rapporti umani posti sotto il domino di una legge diversa da quella della forza, ci viene proprio dalle antiche repubbliche, ossia degli ordinamenti politici che, fin dall'inizio, si fondavano in larga misura sopra un contratto reciproco, o erano formate da un'unione di persone con una forza non molto diseguale. La domanda che ora viene spontaneo porci è la seguente: “le cose stavano proprio così?” E soprattutto, se la risposta è affermativa, quali erano, in termini di inclusione, riconoscimento sociale ed integrazione politica, i criteri della cittadinanza e i parametri della “morale” e del “diritto”?

In buona sostanza, come sottolinea Robert Dahl, nel corso della prima metà del V secolo a.C., nel mondo greco e romano avvenne una trasformazione delle idee e delle istituzioni politiche paragonabile per importanza storica all'invenzione della ruota o alla scoperta del nuovo mondo. In breve, diverse città stato che da tempo immemorabile erano rette da

governi dispotici, retti da tiranni, monarchi o oligarchi si trasformarono in sistemi in cui un numero sostanziale di maschi adulti e liberi, in quanto cittadini, avevano il diritto di partecipare direttamente al governo della *res publica*. In sostanza, mentre nel mondo miceneo, società palaziale da cui sorge la polis greca, la civiltà dell'Ellade, la vita sociale appare accentrata attorno al palazzo, la cui funzione è insieme religiosa, politica, militare, amministrativa, economica secondo un tipico sistema di economia palaziale, in cui il re concentra e unifica nella sua persona tutti gli elementi del potere, tutti gli aspetti della sovranità. Un tale modello, si fondava sull'impiego della scrittura e sulla costituzione di archivi e quindi un ruolo fondamentale era assolto dagli scribi cretesi passati al servizio delle dinastie micenee, i quali formavano una casta professionale fissata nella tradizione, e attraverso la loro attività, il re controllava e regolava minuziosamente tutti i settori della vita economica, tutti i campi dell'attività sociale. D'altra parte, non sembra che in un'economia di questo genere vi sia spazio per un commercio privato. Non è infatti attestata alcuna forma di pagamento in oro o in argento, né un'equivalenza stabilita tra merci e metalli preziosi. Ragion per cui è assai probabile che l'amministrazione reale regolasse la distribuzione e lo scambio, così come la produzione dei beni. Tuttavia, diversamente dai grandi stati fluviali del vicino Oriente, la cui organizzazione, come abbiamo avuto modo di osservare, sembra rispondere alla necessità di coordinare su vasta scala i lavori di bonifica, di irrigazione, di manutenzione dei canali, indispensabili alla vita agricola. Sotto quest'aspetto, invece, non si può pensare che allo stesso modo, necessità tecniche di regolazione agraria, secondo un piano complessivo, abbiano potuto suscitare o favorire in Grecia un avanzato accentramento amministrativo, dal momento che l'economia rurale della Grecia antica si sviluppa su scala assai più ridotta, legata alle dimensioni del villaggio, per cui il coordinamento dei lavori in pratica non oltrepassa il gruppo dei vicini.

Ad ogni modo, la caduta della potenza micenea in seguito alle invasioni doriche inaugura una nuova epoca della civiltà greca. La metallurgia del ferro succede a quella del bronzo. L'incinerazione dei cadaveri sostituisce in larga misura la pratica dell'inumazione. La ceramica subisce trasformazioni molto profonde: abbandona le scene di vita animale e vegetale per una decorazione geometrica obbediente a principi di asciuttezza e rigore che escludono gli elementi mistici di tradizione egea. C'è da dire anche che con il crollo della civiltà micenea la scrittura allora in uso, la lineare b sparì facendo ritornare la Grecia nell'analfabetismo totale. E quando nel VII secolo a.C. la scrittura fece nuovamente la sua

comparsa, si trattava di un sistema assai diverso, i cui usi ed utenti erano cambiati di conseguenza. Non era più un ambiguo miscuglio di sillabe e logogrammi, ma un alfabeto importato dalla Fenicia e migliorato con l'aggiunta delle vocali.

In pratica, come sottolinea Diamond, “al posto degli elenchi delle pecore, accessibili solo agli scribi e riservati all'uso di corte, comparvero quasi subito poesie e storie destinate ad essere lette nelle case”(Diamond, p.184, 2006). In buona sostanza, la scrittura non avrà più lo scopo di costituire archivi, per uso del re, e nel segreto di un palazzo. Essa assolverà ad una funzione di pubblicizzazione permettendo di divulgare, di porre sotto lo sguardo di tutti, i diversi aspetti della vita sociale e politica. In definitiva, non sarà più la prerogativa di una classe di scribi, ma l'elemento di una cultura comune (Cfr. Vernant, p.44-45, 2007).

In ogni caso, prima di approfondire ulteriormente l'analisi sul sistema politico delle città stato greche e sul contributo alla moderna democrazia liberale della civiltà dell'Ellade, dobbiamo fare alcune importanti premesse. I greci, infatti, prima di studiare la politica avevano studiato la natura, facendo delle prime importanti scoperte. Si è trattato di un cambiamento di prospettiva molto importante, poichè senza questo passo preliminare, secondo Cassirer non sarebbe stato loro possibile sfidare la potenza del pensiero mitico. La nuova concezione della natura, dunque, divenne il terreno comune di una nuova concezione della vita individuale e sociale dell'uomo. Mentre, ad esempio, in tutte le cosmogonie mitiche l'origine significa uno stato primevo che appartiene al passato mitico, remoto e immemorabile, i primi filosofi greci, all'inizio del VI secolo, i pensatori della scuola di Mileto nella Ionia, Talete, Anassimandro, Anassagora, intendono e definiscono il principio in un senso del tutto diverso. Ciò che essi vogliono scoprire non è un fatto accidentale, bensì una causa sostanziale. Il principio non è semplicemente un cominciamento nel tempo, ma un “primo principio”è logico piuttosto che cronologico. Secondo i Milesi, infatti, a partire dall'acqua, considerata un elemento essenziale della vita, le cose non si sono sviluppate a caso, secondo gli estri e i capricci di agenti soprannaturali, ma secondo un ordine e delle regole generali precise e che sono estranee al pensiero mitico. Per comprendere meglio i termini della questione bisogna considerare il fatto che, mentre per il pensiero mitico, l'esperienza quotidiana si illuminava ed acquistava un senso in rapporto agli atti esemplari compiuti dagli dei “all'origine” dell'universo. Vediamo invece come nella cultura ionica, il polo della comparazione si rovescia. Vale a dire che gli eventi originari, le forze che hanno prodotto il cosmo sono concepiti a immagine dei fatti che si possono osservare nella vita di tutti i giorni e in quanto tali, anche i primi

richiedono un tipo di spiegazione analogo. Non è più, dunque, il mito dell'origine che illumina e trasfigura il quotidiano, ma è il quotidiano che rende intellegibile l'origine della vita, fornendo modelli per comprendere come il mondo si è formato e l'ordine da esso assunto. Eppure allo stesso tempo, c'è da considerare come la fisica ionica per quanto fosse una "disciplina" avanzata rispetto ai tempi, non ha nulla in comune, né nell'ispirazione né nei metodi, con la scienza moderna. In particolare, essa ignora del tutto la sperimentazione. Inoltre, non è neppure il prodotto di una riflessione, seppure ingenua e spontanea, da parte della ragione umana sulla natura. In pratica, si limita a trasporre sotto una forma laicizzata e un vocabolario più astratto, la concezione del mondo elaborata dalla religione.

In sostanza, le cosmologie riprendono e prolungano i temi essenziali dei miti cosmogonici. Esse danno una risposta, ma allo stesso tipo di domanda; non cercano come la scienza le leggi della natura, ma si limitano a chiedersi alla stessa stregua del mito, come si sia stabilito l'ordine, come il cosmo sia potuto emergere dal caos. Insomma, dai miti della genesi i milesi riprendono non soltanto un'immagine dell'universo, ma anche tutto un materiale concettuale e degli schemi esplicativi, per cui, pur con tutte le novità introdotte, dietro gli elementi della *physis* in sostanza, si profilano le antiche divinità della mitologia.

Ad ogni modo, se è vero che i filosofi milesi non si sono del tutto affrancati dal pensiero mitico, essi però hanno contribuito a trasformare, e molto profondamente, l'immagine dell'universo, introducendo un metodo d'indagine di tipo geometrico. Per questa ragione secondo Cassirer, nel costruire le nuove cosmologie, i Milesi hanno utilizzato le nozioni elaborate dal pensiero morale e politico, proiettando sul mondo della natura quella concezione dell'ordine e della legge la quale trionfando in città aveva fatto del mondo umano un *Kosmos*. Insomma, e come se gli uomini avessero ormai preso coscienza di una netta rottura con il passato; sotto quest'aspetto, l'età del bronzo, età degli eroi, è vista in assoluto contrasto con i tempi nuovi votati invece al ferro; il mondo dei morti si è ormai allontanato, tagliato da quello dei vivi, la cremazione ha spezzato il legame del cadavere con la terra, ed una certa distanza inizia gradualmente a stabilirsi tra gli uomini e gli dei. Così, in tutta una serie di ambiti, una delimitazione più rigorosa dei diversi piani del reale prepara l'opera di Omero, la sua poesia epica la quale nel senso stesso della religione tende ad eliminare il mistero. Quindi, vediamo come coerentemente con queste importanti trasformazioni sul terreno socioculturale, anche nella sfera politica osserviamo come da un certo punto in poi, «all'immagine del re detentore di tutto il potere si sostituisce l'idea di funzioni sociali specializzate, diverse le une dalle altre, la cui regolazione pone difficili



problemi di equilibrio»(Vernant, 2007, p.56). A questo proposito, sottolinea Vernant, le stesse leggende sulla monarchia di Atene offrono un esempio molto significativo. Esse illustrano, infatti, un tema assai diverso da quello che si trova in molti miti indoeuropei sulla sovranità nella misura in cui l'accento non è più messo su un personaggio unico che domina la vita sociale, ma su una molteplicità di funzioni che, contrapponendosi le une alle altre, esigono una ripartizione, una delimitazione reciproca. La politica, dunque assume la forma di *agon*, vale a dire che è ora concepita come un duello tra oratori, una sfida fatta di argomenti e che ha per teatro l'*agora*. Coloro che in questa società gerarchizzata si affrontano con la parola, opponendo discorso a discorso, formano così un gruppo di eguali. Come fa notare Esiodo, ogni rivalità, ogni *eris* presuppone rapporti di uguaglianza: la concorrenza non si può mai svolgere se non tra uguali(Esiodo, ). Ad ogni modo, questo spirito egualitario, nel senso stesso di una concezione agonistica della vita sociale, è uno degli aspetti che distinguono la mentalità dell'aristocrazia guerriera della Grecia, e contribuisce anche a conferire un contenuto nuovo alla nozione di potere. L'*archè* quindi, non può essere proprietà esclusiva di un singolo; lo stato è precisamente ciò che ha eliminato ogni carattere privato, particolare. In altri termini, cioè che sfuggendo alla competenza dei *gene* appare come cosa di tutti. Tutto ciò ha importanti ricadute anche sul piano urbano. Le costruzioni, infatti, non sono più raggruppate come prima attorno a un palazzo reale circondato da fortificazioni. La città ha ora il suo centro nell'*agora*, spazio pubblico in cui si dibattono i problemi di interesse generale. Ed essa stessa si circonda di mura, proteggendo e delimitando nella sua totalità, il gruppo umano che la costituisce. Proprio nell'area dove in passato si elevava la cittadella reale, residenza privata del re, simbolo di privilegio, nella nuova città invece si edificano templi, monumenti sacri che però diversamente dal passato, come la loro stessa struttura architettonica suggerisce, sono aperti ad un culto pubblico(Cfr. Vernant, 2007, pp 55-57).

Dunque, una volta crollato il precedente sistema politico incentrato sulla figura del re, la cui onnipotenza era esercitata senza controllo e senza limite nel segreto del suo palazzo, la vita politica nella polis greca presuppone ora un pubblico dibattito svolto alla luce del sole, nell'*agora*, da parte di cittadini definiti come uguali, e per i quali lo stato rappresenta un interesse comune. Tutte le questioni di interesse generale che il solo sovrano prima aveva la funzione di regolare, ora sono invece sottoposte all'arte oratoria, questo favorisce un decisivo incontro tra la politica e il *logos* dal momento che quest'ultimo prende coscienza di se stesso, delle sue regole, della sua efficacia, proprio attraverso la sua funzione politica.

In questo senso, il collasso del tribalismo magico è strettamente connesso con la constatazione che i tabù sono imposti e fati rispettare dall'uomo e che possono essere violati senza conseguenze spiacevoli, a patto che si riesca a sottrarsi alle sanzioni imposte dagli altri membri della comunità. Questo processo di consapevolizzazione risulta accelerato quando si osserva che le leggi sono fatte e modificate da legislatori umani. Queste esperienze possono portare ad una differenziazione cosciente fra le leggi normative imposte dall'uomo, basate su decisioni e convenzioni naturali, e le regolarità naturali che vanno al di là dei poteri umani. Quando questa differenziazione è chiaramente intesa, secondo Popper, possiamo qualificare la posizione raggiunta come "dualismo critico" o "convenzionalismo critico" il quale afferma che le norme e le leggi possono essere fatte e modificate dall'uomo, più precisamente ad opera di una decisione o convenzione di osservarle o modificarle, e che quindi l'uomo è moralmente responsabile nei confronti di esse, nel senso che non dobbiamo incolpare nessun altro per la loro esistenza, né la natura né Dio (Cfr. Popper, 1996, p.87-88). D'altra parte, secondo la visione dualistica kantiana, noi esseri umani in un certo senso, creiamo il mondo che non è altro che l'ombra della nostra razionalità e, proprio per questa ragione, non possiamo né abbiamo bisogno di farne parte. La natura, in quanto sistema eccezionalmente ordinato, era il prodotto di una "ragione" decisa a trattare tutti i casi simili allo stesso modo, a sussumere tutti i fenomeni in un ordinato sistema di spiegazione. Un mondo ordinato regolato da leggi, e una morale orientata alla legge furono nostre creazioni e costituiscono la prova definitiva, come abbiamo già fatto cenno nel primo capitolo, che il nostro "io" stava al di fuori della natura che aveva costruito (Gellner, 1993, p.119-120).

Insomma, secondo Vernant, in quella precisa epoca storica nelle città stato della Grecia, in luogo delle antiche cosmogonie associate a rituali regali e a miti della sovranità, un pensiero nuovo e originale cerca di fondare l'ordine del mondo su rapporti di simmetria, di equilibrio e di uguaglianza tra i diversi elementi che compongono il *cosmos*. In sostanza, la vera rottura avvenne nel momento in cui divenuti elementi di una cultura comune, le conoscenze, i valori le tecniche, furono portati sulla pubblica piazza, sottoposti a critica e controversia. Ragion per cui, rispetto ad un passato in cui erano conservati come garanzia di potenza, nel segreto di tradizioni familiari, da questo momento in poi la loro divulgazione susciterà esegesi, interpretazioni diverse, opposizioni appassionati dibattiti. Le stesse leggi, come ricorda Vernant, non si impongono più mediante la forza di un

prestigio personale o religioso, ma devono dimostrare la loro giustezza mediante processi di ordine dialettico. Inoltre, grazie alla pubblicità che le conferisce la scrittura, la *dike*, ovvero l'ideale della giustizia, senza cessare di apparire un valore, non dipendeva più dall'arbitrio dei re, ma si realizzava nella legge in quanto norma razionale sottoposta a discussione e modificabile per decreto ma che esprimeva pur sempre, però, un ordine concepito come sacro. D'altra parte, come ricorda Popper, neanche un filosofo acuto come Eraclito distingue chiaramente tra leggi istituzionali della vita sociale e le leggi di natura, considerando dotate, sia le une sia le altre, di uno stesso carattere magico (Vernant, 2007).

In ogni modo, c'è da osservare come nel processo di progressiva dissoluzione del tribalismo tipico delle società chiuse della Grecia, che avvenne tra il 750 e il 550 a.C. durante tutto il periodo della seconda colonizzazione quando i Greci iniziarono spostarsi dal continente, creando nuovi insediamenti lungo le coste del Mar Mediterraneo e del Mar Nero; che era la maniera, secondo Caramiello, con cui la classe dirigente dei proprietari terrieri cercò di risolvere il problema della crescita demografica. Ebbene, in questa dinamica giocò un ruolo molto importante lo sviluppo del commercio marittimo, il quale a sua volta, favorì, senza alcun dubbio, la nascita di una nuova classe sociale dedicata agli scambi e ai viaggi per mare. In questo senso, come osserva acutamente Popper, l'intimo contatto con altri gruppi sociali è sicuramente destinato a minare il sentimento di necessità sociale con quale vengono considerate le istituzioni tribali e poi gli scambi, l'iniziativa commerciale, risulta essere una delle poche forme in cui può affermarsi l'iniziativa e l'indipendenza individuale, anche in una società nella quale prevale ancora il tribalismo (Cfr. Popper, 219, 1996). Sta di fatto, che i viaggi per mare e il commercio divennero le due principali caratteristiche dell'imperialismo ateniese così come si sviluppò nel V secolo. Nello stesso tempo, però, come osserva sempre Popper, vediamo manifestarsi in quel sistema sociale i primi sintomi di un nuovo e inconsueto disagio: ovvero quello che potremmo definire con le moderne categorie sociologiche il disagio della civiltà. Il diffondersi nel corpo sociale di un sentimento anomico che è una conseguenza del collasso della società chiusa, la cui dissoluzione solleva problemi legati al riconoscimento identitario e allo status sociale. Naturalmente, come osserva correttamente Popper, questo genere di disagio fu avvertito dalle classi privilegiate, ora che si sentivano minacciate, sicuramente in misura maggiore di coloro che erano stati precedentemente tenuti in

soggezione; ma anche questi ultimi, in fondo, avvertirono il disagio, spaventati dalla dissoluzione del loro “mondo naturale” (Popper, p.220, 1996).

## **1.6 La Repubblica di Platone**

D'altra parte, in quest'ordine di discorso, una figura a dir poco controversa risulta proprio quella del filosofo greco Platone. Secondo il più celebre pensatore dell'antichità, infatti, il cosmo politico è soltanto un simbolo, il più caratteristico del cosmo universale. Ragion per cui, secondo Platone sino a quando si considerano gli dei come esseri che si combattono e si ingannano tra loro, le città non si libereranno mai dal male. Questo perchè ciò che l'uomo vede negli dei è semplicemente la proiezione della propria vita e viceversa. Il passo decisivo da compiere, consiste allora nel sostituire agli dei mitici ciò che è descritto da Platone come la conoscenza più alta: l'idea del “Bene”. In realtà, contrariamente a quanto si è portati a pensare, dietro questo proposito apparentemente lodevole e di stampo razionale, si agitavano invece idee e disegni politici molto più oscuri e pericolosi.

Vale quindi la pena approfondire i termini della questione. Senza alcun dubbio, infatti, per Platone l'idea del bene è considerata la più alta nella sua personale gerarchia delle Forme, e in quanto tale è considerata anche la fonte o causa di ogni conoscenza o verità. Ma come asserisce Popper, questa informazione puramente formale è tutto quanto Platone ci offre a riguardo, per cui la sola indicazione pratica che riusciamo ad ottenere è che il “bene” è tutto ciò che preserva, mentre “il male” tutto ciò che porta a corruzione o a degenerazione. D'altra parte lo stesso Platone nelle Leggi afferma che gli dei puniscono severamente tutti coloro che si schierano dalla parte sbagliata nel conflitto tra bene e male, uno scontro che è presentato come un conflitto tra il collettivismo e l'individualismo. Egli, infatti, odiava l'individuo e la libertà allo stesso modo di come odiava le varie esperienze particolari, la varietà del mutevole mondo delle cose sensibili. In sostanza, Platone non mostra alcun interesse per quei problemi che gli uomini abitualmente considerano i problemi della giustizia, cioè l'imparziale valutazione delle contrastanti istanze individuali. E non mostra interesse neppure per la questione dell'armonizzazione delle istanze dell'individuo con quelle dello stato. Egli si preoccupa solo del tutto collettivo in quanto tale, e la giustizia per lui, non è altro che la sanità, l'unità e la stabilità del corpo collettivo. Giocoforza, a essere considerato “buono” e quindi auspicabile da Platone è uno stato bloccato, immutabile,

delle cose(Popper, p.184, 1996). D'altronde lo stesso Platone riconosce soltanto un criterio supremo di giudizio: ovvero l'interesse dello Stato: ogni cosa che lo rafforza è considerata buona, virtuosa e giusta, mentre ogni cosa che lo minaccia è vista come cattiva, perversa e ingiusta. In altre parole, «il codice morale di Platone è strettamente strumentale, è un codice di utilitarismo collettivistico o politico. Il criterio della moralità è l'interesse dello stato e, di conseguenza, la moralità non è altro che igiene politica»(Popper, p.141, 1996). Dunque, a ben vedere, ciò che spaventava Platone era la democrazia intesa come minaccia agli antichi privilegi e allo status quo della classe dirigente. Da qui la sua visione del mutamento come forma di degenerazione rispetto alla purezza e all'autenticità originaria la preservazione e la conservazione della quale è il compito principale della politica, le cui funzioni devono essere esercitate da una cerchia di saggi guidata da un filosofo re, la quale ha il compito di educare esercitando su di esso una disciplina militare, il gregge umano composto lavoratori manuali, schiavi e donne.

Nell'utopia totalitaria di Platone, quindi, le città e gli uomini saranno liberi da ogni male solo se i filosofi governeranno le città o se i governanti si faranno filosofi, sicchè capacità politica e filosofia vengano a coincidere. Platone in pratica, critica la democrazia come il regime diseducativo della sofistica, un regime nel quale non prevale la sapienza del governante illuminato, ma sono considerate sapienza le opinioni chiassose e incontrollate del volgo riunito nelle assemblee, nei tribunali o nei teatri. Tutto ciò avrebbe cancellato il rispetto e il timore del potere, generando l'arroganza, l'illegalità, la licenza, con il conseguente rifiuto dell'autorità pubblica e familiare, al disprezzo dei giuramenti e all'incuria verso gli dei, insomma ad un comportamento che imita la natura primitiva dei titani(Cfr. Virgilio, 1994, p.68-69).

### *1.6.1 Il modello spartano*

In questo senso, la simpatia di Platone andava sicuramente a una società come quella spartana. Proprio a Sparta, non a caso, trova la sua completa applicazione la teoria greca sulla società secondo la quale il cittadino non appartiene a se stesso o alla famiglia, ma alla città. Nello stato spartano, infatti, sebbene la società non forma più come nelle monarchie micenee una piramide il cui vertice è costituito dal re, ma l'esistenza di due capi, di stirpe

divina si oppone alla concentrazione del potere; ne deriva un modello sociale in cui l'ordine non è alle strette dipendenze di un sovrano, ma al contrario, svolge una funzione regolativa su tutti gli individui, imponendo un limite alla loro volontà di espansione tanto che chiunque voglia assicurarsi il monopolio del potere è visto come una minaccia all'equilibrio e all'ordine del corpo sociale. E pur tuttavia, anche se la nuova Sparta riconosce la supremazia della legge e dell'ordine, questo accade perché essa è orientata fortemente verso la guerra e la trasformazione dello stato obbedisce ad esigenze di tipo prettamente militare. Come sottolinea Spencer, gli Iloti benché fossero schiavi ed i Perieci, malgrado il loro assoggettamento politico, erano tutti come gli spartani, obbligati al servizio militare. La funzione del lavoro manuale, che apparteneva al primo gruppo e la funzione del commercio, per quel poco che esisteva, che apparteneva al secondo, erano subordinate alla funzione militare, di cui si occupava soltanto il terzo. In pratica, se la vita e il lavoro degli Iloti erano esclusivamente destinati a mantenere coloro che entravano nell'organizzazione militare, la vita e il lavoro dei cittadini spartani erano esclusivamente dedicati al servizio dello stato; ragion per cui, come nota correttamente Spencer, «essi erano schiavi in altro modo»(Spencer, 1982, p.360,).

Insomma, per dirla in breve, tra il VII e il VI secolo a.C. Sparta è una società che si chiude in se stessa, si irrigidisce in istituzioni che la votano completamente alla guerra. Non solo ripudia l'ostentazione della ricchezza, perché rivelando le diseguaglianze sociali e il sentimento di distanza tra gli individui, suscita invidia e crea dissonanza nel gruppo mettendo in pericolo l'equilibrio e l'unità della città, ma si chiude anche a tutto ciò che comporta uno scambio con l'esterno, commercio, attività artigianale; proibisce, inoltre, l'uso dei metalli preziosi, poi la moneta d'oro e d'argento. Come se non bastasse, resta fuori dalle grandi correnti intellettuali, trascura le lettere e le arti in cui prima si era distinta. In pratica, le trasformazioni sociali e politiche provocate a Sparta dalle nuove tecniche militari, che danno origine ad una città di opliti, traducono, sul piano delle istituzioni, quella stessa esigenza di un mondo stabile e ordinato dalla legge, che nella stessa epoca i sapienti, tra cui appunto Platone, formulano sul piano propriamente concettuale, là dove le città greche, in mancanza di una soluzione di tipo spartano conoscono sedizioni e conflitti interni (Cfr. Vernant, p. 68-69, 2007). Come appare evidente, Platone aveva una forte nostalgia della perduta unità della vita tribale. Una vita di cambiamento, nel mezzo di una rivoluzione sociale gli sembrava irreali. Solo un tutto stabile, il collettivo permanente, non gli individui che passano, è dotato di realtà. In questa

concezione “olistica” dello stato, secondo Popper “è “naturale” che l’individuo serva al tutto, il quale tutto non è un mero aggregato di individui, ma un’unità naturale di ordine più elevato (Cfr. Popper, 1996, p.108).

Non stupirà dunque che Licurgo, l’antico legislatore semi-mitico, creatore dell’ordinamento spartano, sia divenuto in tutt’altra temperie, tra i grandi punti di riferimento dell’abate Mably, stella polare, insieme con Rousseau, di Robespierre e Saint Just, o che Sparta, nell’ideologia giacobina, sia divenuta il supremo modello di repubblica e di virtù repubblicana (Canfora, p.36, 2006).

## **1.7 La democrazia ateniese**

Ad ogni modo, quando il filosofo scrive, nel IV secolo a.C. la democrazia ateniese ha già superato un secolo di vita ed ha affrontato le prove più dure.

Specialmente sotto la guida di Pericle dal 462 al 429 a.C. la democrazia ateniese toccò il più alto livello mai raggiunto in quanto a prestigio, potenza militare, politica ed economica. Più in generale, le arti, la letteratura, ogni espressione del libero pensiero e del sapere, trovarono nel clima della democrazia periclea vigoroso impulso ed ispirazione, raggiungendo livelli altissimi di originalità creativa. Come riporta Tucidide, “Atene fu la scuola dell’Ellade, la città nuova dell’uomo e del cittadino, il modello, l’archetipo di ogni umanesimo” (Rocchetti, p.59, 1991). Pericle apparteneva ad una delle famiglie più in vista di Atene, la sua figura di aristocratico ricco e colto e tuttavia di idee sinceramente democratiche, era di quelle che faceva insospettire il vecchio oligarca. Il discorso di Pericle in onore dei caduti della guerra del Peloponneso, tenuto in occasione di una solenne cerimonia pubblica nell’inverno del 431 a.C. e riportato da Tucidide, rappresenta il manifesto ideologico e morale della democrazia ateniese, o meglio, della democrazia periclea incentrata sul principio di libertà e uguaglianza, e sull’attiva partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Nel discorso di Pericle, che qui riportiamo, vengono esaltate le capacità di dominio degli ateniesi, si tessono le lodi del sistema politico che governa la città, e si esortano i cittadini a considerare la libertà una fortuna, esaltando, infine, le virtù civiche e militari dei caduti.

“Qui il nostro governo favorisce i molti invece dei pochi: e per questo viene chiamato democrazia.

Le leggi qui assicurano una giustizia eguale per tutti nelle loro dispute private, ma noi non ignoriamo mai i meriti dell'eccellenza.

Quando un cittadino si distingue, allora esso sarà, a preferenza di altri, chiamato a servire lo Stato, ma non come un atto di privilegio, come una ricompensa al merito, e la povertà non costituisce un impedimento.. La libertà di cui godiamo si estende anche alla vita quotidiana; noi non siamo sospettosi l'uno dell'altro e non infastidiamo mai il nostro prossimo se al nostro prossimo piace vivere a modo suo. Noi siamo liberi, liberi di vivere proprio come ci piace e tuttavia siamo sempre pronti a fronteggiare qualsiasi pericolo.

Un cittadino ateniese non trascura i pubblici affari quando attende alle proprie faccende private, ma soprattutto non si occupa dei pubblici affari per risolvere le sue questioni private. Ci è stato insegnato di rispettare i magistrati, e ci è stato insegnato anche di rispettare le leggi e di non dimenticare mai che dobbiamo proteggere coloro che ricevono offesa. E ci è stato anche insegnato di rispettare quelle leggi non scritte che risiedono nell'universale sentimento di ciò che è giusto e di ciò che è buon senso. Un uomo che non si interessa allo Stato noi non lo consideriamo innocuo, ma inutile; e benché in pochi siano in grado di dare vita ad una politica, beh tutti qui ad Atene siamo in grado di giudicarla. Noi non consideriamo la discussione come un ostacolo sulla via della democrazia. Noi crediamo che la felicità sia il frutto della libertà, ma la libertà sia solo il frutto del valore. Insomma, io proclamo che Atene è la scuola dell'Ellade e che ogni ateniese cresce sviluppando in sé una felice versatilità, la fiducia in se stesso, la prontezza a fronteggiare qualsiasi situazione ed è per questo che la nostra città è aperta al mondo e noi non cacciamo mai uno straniero. Qui ad Atene noi facciamo così”.

In ogni caso, nonostante l'indubbia grandezza morale e politica dell'uomo, il fascino e la sensibilità culturale che traspaiono dalla sua appassionata eloquenza, non dobbiamo però lasciarci fuorviare dalla lettura di questo nobile e meraviglioso discorso.

Non a caso, Marguerite Yourcenar, con la consueta eleganza e la sua acuta intelligenza ha osservato come nel discorso attribuito da Tucidide a Pericle, Atene assurge a luogo ideale quanto la Repubblica di Platone, “quasi una trasfigurazione e sovrapposizione di paesi immaginari ai paesi reali”. (Yourcenar, p.27-28, 1993)

Se proprio dobbiamo dirla tutta, infatti, da un punto di vista democratico moderno, come spiega Robert Dahl, un limite di cruciale importanza della democrazia greca, sia nella teoria sia nella prassi, era dato proprio dal carattere altamente esclusivo e non inclusivo (come nelle moderne democrazie) dell'istituto della cittadinanza. Certo, la democrazia ateniese era più inclusiva di altri sistemi politici del tempo, cionondimeno un demo dei



“molti” in pratica escludeva molti altri individui (Cfr. Dahl, 2005, p. 32). All'interno della città stato, a una larga parte della popolazione adulta era negata la piena cittadinanza, cioè il diritto di partecipare alla vita politica presenziando alle riunioni dell'assemblea sovrana o assumendo una carica pubblica. Le donne, ad esempio, non partecipavano alla vita pubblica, ad esse erano riservati i ruoli domestici e l'amministrazione della casa. Questo perché, in pratica, i principi sui quali si fondava la democrazia ateniese, e i conseguenti diritti, erano validi ed efficaci solo per i cittadini ateniesi di pieno diritto. In altre parole, le città-stato erano organismi basati sul dominio militare di una minoranza di proprietari terrieri armati, i cittadini, guidate da una ristretta élite nobiliare cui spettava in sostanza il compito di prendere decisioni riguardanti la vita dell'intera comunità. Tuttavia, nonostante queste disparità politiche, in tali organizzazioni ogni cittadino a pieno titolo era proprietario di un lotto di terra che lo rendeva economicamente autosufficiente. La classe nobiliare dunque, pur godendo di vasti poteri decisionali, non aveva reali possibilità di asservimento economico sul resto della cittadinanza. Proprio per questo, anche se si deve parlare di sistemi “oligarchici”, è bene sottolineare come essi fossero basati su gerarchie di carattere più politico che economico (e ciò anche se, ovviamente, i membri della nobiltà si distinguevano di solito dal resto della popolazione per una maggiore ricchezza). Se una classe di espropriati e sfruttati esisteva, essa era quella (del tutto subalterna) degli schiavi, individui privi di qualsiasi diritto, che componevano peraltro una fetta spesso maggioritaria della popolazione. D'altra parte, la maggioranza dei non cittadini, stranieri residenti, meteci, schiavi, che popolava Atene e l'Attica svolgendo varie attività lavorative, restava ai margini della vita pubblica ateniese potendo contare solo su diritti molto limitati (Cfr. Dahl, 2005,). In definitiva, secondo Canfora la visione della cittadinanza dominante in epoca classica è racchiusa nella identificazione cittadino /guerriero. Solo chi è in grado di esercitare la principale funzione dei maschi liberi, cioè la guerra può vedersi riconosciuto il diritto di cittadinanza. Poiché per lungo tempo essere guerriero implicava la disponibilità di mezzi per provvedere all'armatura, la nozione di cittadino/guerriero si identificò con quella di possidente. E' infatti il possidente, detentore di una determinata entrata, per lo più fondiaria, che si arma a proprie spese. Una élite composta da arconti, ovvero i proprietari terrieri riuniti in assemblea per dibattere e deliberare sulla gestione della cosa pubblica. Fino a quel momento, i non possidenti si trovarono in una condizione di minorità politica, esposti al rischio di una sostanziale menomazione. Insomma, una condizione non lontanissima da quella dei non liberi. E fu solo con il volgersi di Atene verso il mare, circa

un secolo dopo Solone, al tempo della guerra contro i persiani, quando fu necessario una manodopera bellica di nuovo tipo, un gruppo sociale e, insieme, un corpo militare al quale non si chiedeva di armarsi da sé e che invece risultava indispensabile per spingere i remi e muovere le navi che vi fu l'allargamento della cittadinanza ai non possidenti (Cfr. Canfora, p.35, 2006). D'altro canto, come è sempre lo stesso Dahl a riportare, «il fatto che tra i greci la democrazia avesse un carattere più che altro esclusivo era anche legato ad un importante limite del loro modello teorico. I greci infatti non riconoscevano l'esistenza di rivendicazioni universali di libertà, uguaglianza e diritti, umani o politici che fossero. La libertà non era altro che un attributo della condizione di appartenenza: non alla razza umana, ma ad una città particolare. Insomma il concetto greco di libertà non si estendeva oltre la comunità stessa. Persino in una polis democratica quindi libertà significava predominio della legge e partecipazione al processo decisionale, non il possesso di diritti inalienabili»(Dahl, 2005, p.34).

## **1.8 La Repubblica romana**

D'altro canto, all'incirca nello stesso periodo in cui il governo popolare fu introdotto in Grecia, esso fece la sua comparsa anche in Italia, a Roma. I romani però chiamarono il loro sistema "repubblica". Il diritto di partecipare al governo della repubblica era inizialmente limitato ai patrizi o aristocratici, ma in seguito a lunghe lotte, anche il popolo comune, la plebe, si conquistò l'accesso al governo. Ovviamente, a Roma come ad Atene e in tutte le successive democrazie o repubbliche fino al XX secolo, il diritto alla partecipazione era riservato agli uomini. All'inizio di dimensioni piuttosto modeste, la Roma repubblicana si espanse, con l'annessione e la conquista ben oltre i confini della città. Di conseguenza, la repubblica assunse il governo dell'intera penisola e ne valicò anche i confini. Inoltre, spesso conferì la cittadinanza romana diritto che veniva considerato estremamente importante, ai popoli conquistati che in tal modo non erano più semplici sudditi ma cittadini romani a pieno titolo con diritti e privilegi. Un dono saggio e generoso, che però nascondeva un enorme difetto. Roma in pratica, non adattò mai le sue istituzioni di governo popolare all'enorme incremento di cittadini e alla loro distanza geografica dalla capitale. Per la maggior parte dei cittadini romani, che abitavano nei territori distanti dalla repubblica, la città era troppo lontana per poter partecipare alla vita politica, a meno di sostenere spese e fatiche straordinarie. Di conseguenza, in maniera sconcertante, un

numero crescente di cittadini si vide negata l'opportunità di partecipare alle assemblee che si tenevano nel centro del sistema romano di governo. I romani, popolo pragmatico e per molti aspetti assai creativo, non riuscirono però ad inventare e adottare una soluzione che per noi sembrerebbe ovvia: ovvero un sistema di governo rappresentativo, basato su rappresentanti democraticamente eletti (Cfr. Dahl, p.15-16, 2000). Non è un caso, in fondo, che anche la stessa Roma repubblicana pur essendo durata assai più a lungo della democrazia ateniese, e più di qualsiasi democrazia moderna sinora esistita, verso il 130 a.C. ha cominciato a vacillare a causa dei disordini sociali, della guerra, della militarizzazione crescente, della corruzione e di una decadenza del solido spirito civico che fino ad allora aveva animato i romani. Quel poco di prassi repubblicana che era sopravvissuto fu distrutto dalla dittatura di Giulio Cesare e, dopo che Cesare fu assassinato, nel 44 a.C., la repubblica governata dai cittadini divenne un impero. In definitiva, con la caduta della repubblica, il governo popolare scomparve completamente dall'Europa meridionale. Con l'eccezione dei sistemi politici di piccole tribù isolate, svanì dalla faccia della terra per quasi mille anni (Cfr. Dahl, p.17,2000).

## **1.9 La libertà degli antichi**

Come appare evidente, nel mondo antico, non troviamo nessuna discussione sulla libertà individuale come ideale politico consapevole. Già Condorcet osservava che l'idea dei diritti individuali era assente dalle concezioni giuridiche dei romani e dei greci, e questo discorso vale anche per la civiltà ebraica, quella cinese e tutte le altre culture nate successivamente. Come ricorda Stuart Mill, le antiche repubbliche con il sostegno dei filosofi del tempo, si ritenevano autorizzate a regolare ogni aspetto della condotta privata attraverso la pubblica autorità, muovendo dal principio che lo Stato avesse un alto interesse nell'intera disciplina fisica e mentale di ciascuno dei suoi cittadini, i quali erano così privati di diritti e garanzie. (Mill, 1981) La libertà degli antichi, dunque, consisteva grosso modo nell'esercitare collettivamente molte funzioni della sovranità, tra le quali deliberare nella piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, concludere trattati di alleanza con gli stranieri, votare le leggi, esaminare i bilanci, gli atti, occuparsi della gestione dei magistrati, farli comparire davanti a tutto il popolo, metterli sotto accusa, quindi, condannarli o assolverli. Era questo ciò che gli antichi intendevano per libertà, ma essi ammettevano contemporaneamente che questa libertà collettiva era compatibile con

l'asservimento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme. Sotto quest'aspetto nulla era concesso all'indipendenza individuale, né per quanto riguarda le opinioni personali, né in materia di attività economica, né, soprattutto, in materia di fede religiosa. Così, nelle società antiche, l'individuo quasi sempre sovrano negli affari pubblici è schiavo in quelli privati; come cittadino decide della pace e della guerra, come privato è limitato, osservato, represso in tutti i suoi movimenti (Constant, 2008). Come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, per Platone, ad esempio, l'idea di giustizia non significava uguaglianza di diritti, anzi. Come nota Cassirer "lo stato platonico attribuisce a ogni individuo e a ogni classe sociale una funzione particolare nell'opera comune, ma i diritti e i doveri delle classi e degli individui sono di gran lunga diversi tra loro. In pratica, le diverse classi in cui è diviso lo stato platonico rappresentano diversi tipi di caratteri umani che sono fissi ed immutabili. Ogni tentativo per cambiarli, vale a dire cancellare le differenze tra i governanti, gli amministratori e gli uomini ordinari, sarebbe disastroso, poichè significherebbe una rivolta contro le leggi immutabili della natura umana a cui l'ordine sociale deve conformarsi. Dunque, poiché per Platone l'anima filosofica non è la stessa di quella del mercante o dell'artigiano, dal momento che ciascuna di esse ha una propria struttura inalterabile, non possiamo attribuire alle differenti classi le stesse funzioni; non possiamo quindi porle sullo stesso livello. Così l'idea, o se vogliamo il pregiudizio, secondo cui il calzolaio o il muratore per nascita farà bene a rimanere fedele al proprio mestiere, sarebbe secondo Platone un'immagine della giustizia. Ma ciò, come suggerisce Popper, «significa che Platone identifica la giustizia con il principio del governo di classe e del privilegio di classe. Infatti, il principio che ogni classe deve attendere all'attività che le compete, detto brevemente e brutalmente, significa che lo stato è giusto se il governante governa, se il lavoratore lavora e se lo schiavo serve» (Popper, 1996, p. 122).

In fondo, della stessa identica idea era anche Aristotele, anche se il suo metodo non era metafisico o deduttivo, ma empirico. In sostanza, ciò che egli cerca di fare nella sua *Politica* è un'analisi descrittiva delle varie forme di costituzione. Tuttavia, proprio come osservatore empirico, trova impossibile negare il principio dell'ineguaglianza fondamentale degli uomini. Da ciò, secondo Aristotele, ne consegue la necessità della schiavitù. Questa, infatti, non era una pura convenzione ma aveva le sue radici nella natura. Così come Platone parlava di calzolai e muratori per nascita, Aristotele parla di schiavi per nascita. Il succo della storia è che secondo i due illustri pensatori, moltissimi uomini sono incapaci di governare se stessi. Costoro quindi non possono essere considerati componenti

dello stato. Non hanno diritti e responsabilità in proprio e devono essere comandati. Di fatto, secondo Aristotele, l'abolizione della schiavitù non era un ideale etico o politico, ma una pura illusione (Cfr., Cassirer, 2010, p. 113-114). Questo stesso principio discriminatorio, secondo Platone doveva regolare anche i rapporti tra greci e barbari. Come aveva fatto osservare nella sua *Repubblica* le norme di condotta che valgono per regolare i rapporti tra gli stati greci, non sono applicabili ai barbari. Quest'ultimi, infatti, non essendo uomini alla pari come gli altri greci, andavano considerati dei nemici naturali. Ebbene, queste discriminazioni tra uomini liberi e schiavi, greci e barbari, furono messe per la prima volta in discussione dallo sviluppo del pensiero etico greco (Cfr. Cassirer, 2007, p. 114). Con il sistema filosofico dello "stoicismo" si affermò infatti, una nuova forza morale e intellettuale, per cui all'ideale platonico e aristotelico della giustizia si andò affiancando la concezione della fondamentale uguaglianza tra gli uomini. Si afferma per la prima volta con un'ideale di *humanitas*, un sentimento di benevolenza e solidarietà disinteressata verso gli uomini, implicito nell'idea per cui nonostante vi siano evidenti differenze tra gli uomini, di rango, di nascita, di temperamento, di capacità intellettuali, da un punto di vista etico esse non hanno importanza, perché ciò che solo importa, ciò che determina la personalità di un uomo, non sono le cose stesse ma il suo giudizio intorno alle cose (Cfr. Cassirer, 2007, p. 115). Ciò detto, è altrettanto vero che vi sono alcuni punti della filosofia stoica che in un certo senso ancorano il messaggio etico e i contenuti morali della sua dottrina alla tradizione culturale non riuscendo dunque a distaccarsi del tutto dal sistema di pensiero dominante. Lo stoicismo, dunque, sebbene apportò significativi cambiamenti nel pensiero morale e politico, tanto che nei secoli successivi, venne adottato da illustri figure della vita culturale e politica del mondo romano, come Seneca e Cicerone, non rappresentò una vera e propria "catastrofe" nel senso thomiano del termine, non diede vita cioè ad una rottura netta, una "morfogenesi" cognitiva nel campo della morale, del costume, della politica.

D'altra parte, l'assunto fondamentale dello stoicismo è che tutto è sorretto dalla ragione. Per gli stoici, in sostanza, nel cosmo non vi era nulla di casuale ma tutto era guidato da una legge razionale che essi chiamano *logos*, così come quest'ultimo era concepito da Eraclito. In pratica il *logos* razionale presenta una visione della realtà intesa come pura necessità, ragion per cui ogni cosa accade fondamentalmente nell'unico modo in cui sarebbe potuta accadere. Se però ogni aspetto della vita nell'universo risponde alla legge del *logos*, da ciò si deduce come ogni singolo momento della realtà non può che accadere nel solo modo in

cui accade. Insomma, la “legge divina” che regola il funzionamento di ogni aspetto della realtà assume un significato diverso rispetto a quanto concepito dal Dio della tradizione cristiana, il quale invece offre in dono agli uomini il libero arbitrio, mentre per gli stoici l'unica libertà che è concessa all'uomo è allora quella di non contrastare il destino seguendo il volere del fato. Quindi, la vera libertà dell'uomo per gli stoici consisterebbe nel volere ciò che il fato vuole, in modo da porre il destino come guida e non come antagonista al proprio progetto di vita. In questa accezione, è del tutto assente nel pensiero stoico il riconoscimento dell'autonomia morale e della libertà come presupposti di una concezione dell'individuo inteso quale fabbro del proprio destino. Come è noto ai più, invece, l'idea di libertà nella cultura moderna, non può prescindere dal riconoscimento dell'“individuo” in quanto tale, un principio fondante del sistema politico che si realizza attraverso la difesa e la tutela legale da parte dello stato dei suoi diritti e delle sue libertà. Partendo quindi dal presupposto per cui la sola libertà degna di questo nome è di perseguire il nostro bene a modo nostro, fin quando non tentiamo di privare gli altri del loro, o di impedire che lo raggiungano. Motivo per il quale secondo Mill, ogni individuo è il vero custode della propria salute: fisica, mentale e spirituale (Cfr. Mill, 1981).

Ebbene, fu solo quando al riconoscimento della fondamentale uguaglianza di tutti gli “uomini” si affiancò l'idea della libertà e dell'autonomia morale di ciascun individuo, (un'intuizione quest'ultima per la verità già presente in qualche misura nella filosofia epicurea, ma che solo attraverso il messaggio evangelico cristiano acquisì un respiro “universale”) che furono gettate le basi per la nascita del moderno pensiero liberale.

---

## **Cap. 2**

### **L'evoluzione della libertà**

---

#### **2.1 Le radici religiose del diritto**

Ad ogni modo, come è facilmente intuibile, il graduale passaggio dal mito, inteso quale originario e “rudimentale” utensile intellettuale per risolvere il dilemma della morte e per garantire l’ordine sociale, alle moderne teorie del contratto sociale, per le quali il potere politico non ha più la propria fonte di legittimazione nella tradizione e nel “sacro”, ma è istituito sulla base di un’adesione volontaria tra due o più uomini, implica inevitabilmente, la transizione da un assetto sociale rigido, gerarchico, piramidale, fondato su un sistema di

status trascendente, ad un assetto flessibile, orizzontale tipico di un sistema sociale fondato invece sul consenso volontario immanente.

In questo senso, ai fini della nostra riflessione, è utile ricordare come il tipo di relazione esistente tra il criterio di legittimità sociale e la “struttura” del potere politico, sia passato attraverso numerosi stadi storici: anzitutto, come ricorda Gellner, vi fu lo stadio pre-assiale, una fase in cui in cui la religione fu essenzialmente la danza celebrativa dell’ordine sociale, la coreografia delle relazioni sociali che dava loro risalto e legittimazione. In questo contesto, il supporto verbale era costituito solo ed esclusivamente da “favole”, non da dottrine o argomentazioni, ragion per cui, non vi potevano essere né dispute né eresie. In pratica, in questo tipo di società la legittimazione rituale e l’ordine sociale componevano un insieme pressoché indivisibile, e il sistema di credenze legittimanti, non pretendeva di essere indipendente o di avere validità universale. Naturalmente, nel momento in cui si crede che il mondo sia dominato da potenze soprannaturali, è del tutto ovvio che qualsiasi cambiamento o innovazione sia fortemente scoraggiata dal timore diffuso di una reazione da parte degli spiriti. Una situazione che, però, con il superamento delle società primitive semplici e frammentate e l’emergere delle grandi religioni mondiali tra cui il confucianesimo, il buddismo, l’ebraismo, e più tardi il cristianesimo e l’islamismo, cominciò inesorabilmente a mutare.

In pratica -come illustra Karl Jaspers- tra l’800 e il 200 a.C. si concentrano momenti di enorme rilevanza sul piano della produzione delle idee. In Cina ebbe inizio un’epoca di grande fermento culturale, grazie soprattutto al contributo di Confucio. In India, dove visse Buddha, apparvero testi spirituali e filosofici noti come le *Upaniṣad*. In Iran Zarathustra introdusse una visione del mondo come lotta fra bene e male. Più o meno nello stesso periodo, in Palestina fecero la loro apparizione i profeti Elia e Isaia. La stessa Grecia, come abbiamo avuto già modo di osservare, si segnalò per l’opera di Omero e dei filosofi Parmenide ed Eraclito, nonché per l’ingegno matematico di Pitagora e Archimede. Insomma, in pochi secoli, quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell’Occidente, senza che alcuna di queste regioni sapesse delle altre, secondo Karl Jaspers è possibile osservare un processo attraverso il quale i racconti mitici vengono sostituiti dai principi morali e dalle dottrine religiose e spirituali e allo stesso tempo, viene alla luce un nuovo approccio, teso alla ricerca delle cause naturali dei fenomeni fisici (Cfr. Jaspers, 1965). Ciò, secondo Gellner, contribuì senza dubbio, all’emergere di alcune culture al cui interno la relazione tra il trascendente e il sociale si era fatto carico di tensione. In pratica, il trascendente, liberatosi perlomeno dalla dipendenza più manifesta e visibile del sociale,



pretendeva ora di giudicarlo e di assumere un'autorità che superava i confini di qualsiasi altra comunità, gruppo etnico o politico. D'altro canto, va ribadito come il fervore religioso non solo ha contribuito alla nascita del diritto, ma ha dato un forte impulso alla riflessione morale, stimolando vere e proprie speculazioni politiche. Questo perché, sostiene Vernant, “nei gruppi religiosi la virtù è il frutto di una lunga e penosa ascesi, di una disciplina dura e severa che determina un controllo vigilante su sé stessi. In quest'ottica, quelle stesse tendenze rigoriste che scorgiamo piuttosto accentuate nelle cerchie delle sette, dove costituiscono una sorta di disciplina ascetica che consente agli iniziati di sottrarsi alle ingiustizie di questo mondo, di uscire dal ciclo delle reincarnazioni e di fare ritorno al divino, le ritroviamo operanti anche nella vita sociale, dove contribuiscono a modificare i comportamenti, i valori, le istituzioni, ma in questo caso, al di fuori di qualsiasi preoccupazione di ordine escatologico”(Vernant, p. 84, 2007).

Il risultato alla fine fu che alla fine “dottrina” e “teoria” acquistarono una propria autonomia, e non furono più semplicemente l'accompagnamento liturgico di un rituale collegato alla società. Insomma, le grandi religioni, là dove si affermano, hanno due importanti conseguenze. Anzitutto, come abbiamo già accennato in precedenza, separando più nettamente il mondo naturale da quello soprannaturale, contribuiscono a ridurre l'influenza della magia e quindi pongono i presupposti per una spiegazione razionale del mondo naturale, sulla quale potrà poi svilupparsi la conoscenza scientifica con le sue applicazioni tecniche. In secondo luogo, esse sono più universalistiche delle religioni primitive a connotazione magica. Queste ultime, infatti, erano confinate a gruppi sociali ristretti: la famiglia, la tribù, la stirpe. Ciascuno di tali raggruppamenti aveva le proprie divinità. Le grandi religioni universali, invece, tendono al monopolio del rapporto con la divinità, e considerano le proprie le uniche degne di venerazione; per questa ragione, hanno quindi una pretesa universalistica che viene potenzialmente ad allargare l'area di solidarietà sociale rispetto alla frammentazione dei culti precedenti.

## **2.2 Il superamento del dualismo etico**

Se ci riflettiamo bene, ciò comporta tutta una serie di implicazioni sul piano culturale, economico e politico, incidendo in maniera profonda sul superamento del dualismo tra l'

“etica dei virtuosi” e l’ “etica delle masse”, che secondo Weber vedremo poi affermarsi in forma radicale con il protestantesimo(Cfr. Trigilia,2007).

Da questo punto di vista infatti, una caratteristica tipica delle culture primitive e dei gruppi sociali tradizionali, in campo sia politico sia economico, è l’esistenza di una doppia morale. In buona sostanza, vi è un’ “etica interna” che si applica ai membri della famiglia, al gruppo parentale e più in generale a tutti coloro che sono legati dalla stessa appartenenza religiosa. Essa, in pratica, all’interno di questa cerchia, più o meno ristretta, esclude il ricorso arbitrario alla violenza e il perseguimento del profitto e si basa, invece, sulla reciprocità, l’aiuto fraterno e il prestito gratuito; l’”etica esterna”, invece, si applica nei confronti di coloro che sono estranei al vincolo di solidarietà primaria sancito religiosamente, e comporta invece sia l’aggressione fisica, sia la possibilità di ricercare il profitto nelle transazioni economiche, senza rispettare alcun vincolo etico. In questo senso, come ribadisce Max Weber, non tutte le religioni contribuiscono allo stesso modo al processo di superamento del tribalismo magico e del “dualismo etico”.

Secondo il sociologo tedesco, ciò lo si può comprendere in maniera più chiara ed efficace se si tenga conto del fatto che nell’ambito delle tradizioni religiose e spirituali, esistono due tipi diversi di profezia: la profezia “esemplare” e quella “etica”.

Ebbene, nel primo tipo di profezia, in cui rientra, ad esempio, l’insegnamento religioso e spirituale di Bhudda in India, il profeta non si presenta come mediatore di Dio, ma si limita soltanto ad indicare con l’esempio la via della salvezza e, soprattutto, non pretende obbedienza dalle masse. Nel caso della profezia etica, invece, la quale si manifesta nell’esperienza occidentale con l’ebraismo ed il cristianesimo, il profeta si presenta agli uomini come prescelto da Dio a predicare dei comandamenti per i quali richiede a tutti, indistintamente- sia agli intellettuali, sia alle masse- la dovuta obbedienza come espletamento un dovere morale, poichè solo conformandosi pienamente all’etica prescritta si può accedere alla salvezza nell’aldilà.

In Israele, ad esempio, dove per la prima volta si afferma la profezia etica, i profeti richiedono obbedienza in nome di un Dio trascendente e interpretano fortune e sventure del popolo d’Israele in relazione alla fedeltà a una divinità che però è presentata come il Dio esclusivo degli ebrei. Secondo Weber, ciò comporta il fatto che la razionalizzazione della condotta e il superamento della magia, come prodotti della profezia etica, si accompagnino al persistere di un “dualismo etico”, o quantomeno di una concezione della giustizia e della verità ancora vincolata ad un’identità etnica e razziale, il che dunque vincola quest’ultima

ad una prospettiva etica di tipo particolaristico, ancora sensibilmente incentrata sull'idea di status.

In parole povere, secondo Max Weber, la vera svolta si ha solo con l'entrata in scena del cristianesimo. Nel momento in cui Gesù, predicando il principio della fratellanza e affermando che tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio, si contrappose al clero ebreo asservito agli interessi economici e, soprattutto, ruppe del tutto i ponti con una precedente tradizione, religiosa e tribale, fondata sulla poligamia, sul sacrificio umano, sulla legge del taglione, sulla lapidazione delle adultere.

Se ciò è vero, non c'è alcun dubbio che il nuovo profeta abbia rotto i confini ristretti dell'identità religiosa ebraica, ponendo così le basi per una prospettiva etica universalistica. Dando credito a questa linea interpretativa, Max Weber, commentando un passaggio della *lettera ai Galati* - in cui l'apostolo Paolo riprende con severità Pietro perché questi, avendo visto arrivare degli Ebrei, aveva pensato di separarsi dal gruppo di pagani con cui era a tavola - afferma che bisogna vedere in questo aneddoto un episodio capitale della storia umana e che segna la nascita dell'idea di cittadinanza in Occidente. Questo perché Paolo, condannando questo atteggiamento settario, sottolinea ancor di più l'idea che tutti gli uomini hanno pari dignità; e che solo a partire da questo riconoscimento si può costruire la legittimità di un ordine politico. (Cfr. Boudon, 2009, p.68).

Al contrario come abbiamo visto in precedenza, nel modello della solidarietà tribale l'indipendenza e l'autonomia tipici dell'attore razionale sono visti come una minaccia perché lo privano della capacità di sentire e pensare tutt'uno con la sua tribù. Fondamentale per il successo evolutivo della coscienza tribale è la distinzione profonda tra il "noi tribale" e i pericolosi *outsider* che sono all'esterno. Questa mentalità del tipo "noi contro loro", crea una rigida distinzione tra amici e nemici che è caratteristica della coscienza tribale e porta all'affermazione di due regole di condotta e partecipazione completamente differenti. All'interno della tribù i membri collaboreranno; non ruberanno né si uccideranno l'un l'altro. In caso di necessità offriranno generosamente assistenza agli altri membri. All'esterno, invece, vige lo stato di guerra. Questo è l'*ethos* tipico della tribù artificiale. Il progresso morale è consistito, dunque, in una protesta contro abitudini crudeli nel tentativo di ampliare i confini della solidarietà umana. Secondo Russell in questo modo, la religione che in origine aveva fatto parte dell'attrezzatura della coesione sociale, promuovendo i conflitti esterni non meno di quanto promuovesse la collaborazione interna, assunse un carattere più universale sforzandosi di trascendere i limiti ristretti imposti dalla morale primitiva. Non c'è da meravigliarsi se come asserisce Bertrand Russell gli

innovatori religiosi siano stati esecrati al loro tempo, poiché essi cercavano di privare gli uomini della gioia della battaglia e dei feroci piaceri della vendetta. La ferocia primitiva che era considerata una virtù, ora veniva denunciata come un peccato, e veniva introdotta una profonda dualità tra la morale e la vita degli impulsi, o piuttosto, tra la morale insegnata da coloro in cui l'impulso dell'umanità era forte, e la morale tradizionale, preferita da coloro i quali non avevano un sentimento di solidarietà che si spingesse fuori della propria orda. E' dovuto agli innovatori morali che per primi tentarono di fare della morale una cosa universale e non semplicemente tribale, il fatto che si sia manifestata una deplorazione della schiavitù, un sentimento di dovere verso i prigionieri di guerra, una limitazione dei poteri dei padri e dei mariti (Cfr. Russell, 1980, p.51)

### **2.3 Le conseguenze della Riforma protestante**

Se quanto asserito sopra risponde al vero, forse non occorrerebbe neanche chiederci come mai il cristianesimo abbia fatto irruzione sulla scena sociale subentrando ad un mondo pagano che era per molti aspetti più lassista e permissivo, dal momento che il cristianesimo introduce sì dei divieti molto forti; a tal proposito, dobbiamo tener presente che tra questi divieti vi era quello del sacrificio umano, per tacere poi della lungimiranza dimostrata nell'istituire un principio di eguaglianza e di rispetto della vita mai espresso in maniera così profonda e perentoria da alcun movimento religioso sino ad allora. Insomma, in passato principi e sentimenti quali aiuto, amore, protezione, fedeltà, fiducia, avevano valore solo all'interno di un ceppo molto limitato, al di fuori del quale lo straniero era visto come un potenziale nemico. I primi grandi imperi asiatici, ad esempio, svilupparono un codice della circolazione e della pena di tipo razionale, ma verso l'esterno valeva ancora lo stato di guerra. Come abbiamo visto, anche nell'impero mondiale romano emerge con lo stoicismo un'etica universale umanitaria come idea filosofica. Ma fu solo il cristianesimo a tradurre in realtà quella che allora appariva una pretesa inaudita, ossia di vivere secondo il comandamento dell'amore, e soprattutto, di vedere nello straniero un fratello, contribuendo così ad una diffusione senza precedenti dell'ideale umanitario. E pur tuttavia, nonostante che la religione cristiana, nei secoli successivi alla morte di Cristo, si diffuse a macchia d'olio unificando il mondo occidentale, il superamento del pensiero magico e del dualismo etico trovò ancora dei forti limiti nell'esperienza della Chiesa cattolica, la quale come ricorda Weber, attraverso i sacramenti la sua discutibile e poco trasparente amministrazione dei beni di salvezza, operava palesemente in maniera da attenuare il senso

della responsabilità individuale e di conseguenza non ha certo favorito un processo di razionalizzazione della condotta sociale (Cfr. Trigilia, 2007).

Da questo punto di vista, infatti, secondo Weber, è solo con la riforma che questi limiti vengono definitivamente superati, ossia nel momento in cui all'ideale dell'ascesi extramondana si sostituisce con l'etica protestante, l'ideale dell'ascesi "intra-mondana", vale a dire, l'imperativo categorico calvinista dell'impegno attivo nel mondo come strumento per realizzare i precetti religiosi.

Si perché come sottolinea Gellner, in questo mondo monoteistico, puritano, nomocratico, dal momento in cui è stata finalmente superata la magia, e con essa i rituali, l'estasi e tutti gli oggetti sacri, al posto dei quali è stata imposta una morale "laica" e, analogamente, si è estesa a tutta la "natura" una regolarità rispettosa della legge, la riverenza è dovuta a tutti in modo uguale, o meglio è dovuta alle loro caratteristiche formali, al fatto che essi fanno parte di un sistema ordinato e unificato da principi e regole, e non ai loro tratti specifici e distintivi. Ciò avviene perché nella misura in cui il sacro è diffuso in modo simmetrico nel mondo, nessun uomo è prete, mediatore speciale, anzi, tutti gli uomini partecipano in modo uguale al sacerdozio. In questo senso nessuno di essi è particolarmente garantito da rituali di speciale rilevanza perché il rituale più potente della visione protestante è l'assenza di rituale, il suo idolo è l'assenza di idoli. Ed è proprio in questo modo secondo Gellner, che l'indagine sulla natura in senso moderno diventa possibile. Essa, infatti, costituisce un sistema unificato vincolato dalla legge entro il quale nessun elemento, nessun evento, nessuna teoria sono considerati sacri. In questo territorio, dal momento che la dottrina si è completamente scissa dal sociale non esistono dogmi, non vi sono dottrine prestabilite, blindate, che sono il riflesso di quella che era l'essenza stessa della produzione teologica. Il risultato, quindi è che in questa maniera la produzione razionale diventa possibile ed equivale alla possibilità di una scelta autonoma e responsabile di mezzi per perseguire obiettivi liberamente scelti e individuati (Cfr. Gellner, 1999, p.54). Va da sé che una società di questo tipo non consente sistemi congelati di caste e non favorisce il formarsi di una specie separata di specialisti cognitivi privilegiati. Questo perché gli individui sono considerati formalmente uguali e costituiscono parte di un sistema dove la forma può essere venerata, ma il contenuto è estremamente variabile, inoltre, per la prima volta, l'alta cultura trasmessa attraverso la scrittura e la scolarizzazione formale, finisce per costituire la cultura ufficiale dell'intera società, e in quanto tale la definisce e diventa oggetto di fedeltà. Questo importante traguardo, tuttavia, come ben sappiamo, sarà conseguito solo in tempi più recenti, e in maniera come vedremo tutt'altro che semplice e pacifica.

## 2.4 Lo Stato medioevale

Nel IV secolo d.C. quando Costantino lo sottrae all'ombra della clandestinità e dell'illegalità, il cristianesimo si afferma definitivamente come la grande novità religiosa e ideologica dell'Occidente medioevale. Una novità di cui gli imperatori del IV e del V secolo si servono per puntellare la coesione interna dello spazio imperiale mediterraneo, minato da ricorrenti crisi militari e istituzionali. In ogni caso, la divisione dell'impero in due parti, una occidentale facente capo a Roma, l'altra orientale facente capo a Costantinopoli, ha messo in moto un processo inarrestabile di lacerazione dell'antica unità politica e culturale. E una volta caduta la parte occidentale dell'impero, a poco a poco anche il cristianesimo comincia a dividersi: si formano, infatti, un cristianesimo latino in Occidente e un cristianesimo greco in Oriente (Le Goff, 2008, p.5). In Occidente, l'impero romano non sopravvive all'invasione e all'insediamento dei popoli, soprattutto germanici, venuti dall'altra parte del *limes*, nonché alla destrutturazione di un'economia monetaria a lungo raggio d'azione, alla crisi urbana, alla ruralizzazione dell'economia, alla pauperizzazione delle masse e infine alla crisi di valori che accompagna il declino della cultura antica e la diffusione del cristianesimo. Nascono quindi due nuovi poteri, innanzitutto quello della Chiesa che si insedia a due livelli: un livello locale che si appoggia ai centri urbani e che vede alla sua testa i vescovi, con funzioni economiche sociali e politiche e un livello unitario che è quello del vecchio Impero Romano d'Occidente di cui il vescovo di Roma cerca di raccogliere l'eredità. C'è poi il potere dei regni. I popoli insediatisi nei territori dell'Impero romano formano, insieme con le vecchie popolazioni, degli stati posti sotto l'autorità di un capo vittorioso che prende il titolo di re ed instaura una dinastia regnante. Si delinea quindi un primo abbozzo d'Europa su una duplice base: quella comune della cristianità, modellata dalla religione e dalla cultura e quella diversificata dei singoli regni fondata su tradizioni etniche importate o su antiche tradizioni multiculturali. In sostanza da questa riorganizzazione dell'impero romano d'Occidente emergono due fenomeni capitali.

Il primo è il rifiuto del potere teocratico, per cui diversamente dall'Oriente bizantino, dove il *basileus* unisce nelle sue mani potere politico e potere religioso, in Occidente il potere religioso spetta alla Chiesa e al papa, il potere politico ai re. Il dualismo dei poteri è regolato dal precetto evangelico "Date a Cesare quel che è di Cesare". L'Europa quindi

sfuggirà così al monolitismo teocratico che paralizzava Bisanzio e, soprattutto, l'Islam, dopo aver favorito la sua espansione. Il secondo è l'amalgama etnico che risulta dalla creazione della cristianità e dei regni cristiani: Celti, Germani, Gallo-Romani, Anglo – Romani, Italo- Romani, Ebrei, cui si mescoleranno più tardi Normanni, Slavi, Ungheresi ed Arabi. Questi processi di acculturazione secondo lo storico Le Goff annunciano quella che sarà un'Europa aperta alle ondate di immigrazione, un'Europa della diversità culturale e del meticcio (Cfr. Le Goff, 2008, p.9).

Tuttavia, nell'Europa medioevale l'impero fu perlopiù una forma vuota

Come è noto ai più, infatti, l'ossessione per la gerarchia e per l'ordine derivava dall'idea che la città terrena era l'immagine perversa della città di Dio. Secondo Agostino, lo stato anche il più perfetto non può soddisfare i desideri dell'uomo. La sua vera pace è la pace in Dio. Per i pensatori cristiani del medioevo, l'idea di una legge astratta e impersonale era incomprensibile e inaccettabile. Secondo i loro principi fondamentali, i filosofi medioevali non potevano affatto concepire una giustizia di questo tipo. D'altronde, la fonte più profonda e preminente delle loro concezioni filosofiche e dei loro ideali religiosi era il monoteismo ebraico e nella religione monoteistica la legge deve sempre essere fatta risalire ad una fonte personale. Senza un legislatore non può esserci legge. E se la giustizia non deve essere considerata come una cosa accidentale, come una questione di pura convenzione, il legislatore deve essere superiore a tutte le forze umane. E' una volontà sovrumana quella che si manifesta nella giustizia (Cassirer, 2010, p.111).

In questo senso, la legge mosaica presuppone un legislatore, senza questo legislatore, che rivela la legge e ne garantisce la verità, la validità e l'autorità, la legge perde ogni significato. D'altra parte, Dio non è, come nel pensiero greco, l'apice del mondo intellettuale, il più alto oggetto della conoscenza, ossia la conoscenza del bene. L'uomo non può entrare in rapporto con il divino attraverso riti e cerimonie. Il solo modo di conoscere Dio consiste nel compiere la sua volontà. E' da Dio stesso, dalla rivelazione della sua volontà, non dalla ragione che l'uomo deve conoscere il bene e il male (Cfr. Cassirer, 2010, p.95).

Sta di fatto, che l'ordine politico del mondo medioevale, conosceva e legittimava un intero sistema di ineguaglianze, volute e stabilite da Dio, che nella loro proiezione sociale dovevano manifestarsi sostanzialmente come ineguaglianze di tipo corporativo. Il dovere dell'uomo medioevale era di restare dove Dio lo aveva collocato. Elevarsi era considerato segno d'orgoglio, abbassarsi peccato vergognoso. Bisognava dunque rispettare l'organizzazione della società voluta da Dio e rispondente ad un principio gerarchico. In

questa accezione, il rapporto dell'uomo con Dio era sì dunque del tutto personale, ma non del tutto diretto. Esso, infatti, era mediato secondo i gradi nei quali si distribuiva la grazia divina. In pratica, così come ogni creatura era obbligata a servire il proprio creatore, ugualmente servile doveva essere anche il rapporto dei sottomessi con le autorità stabilite da Dio. Sul piano sociale e politico quindi l'uomo medioevale deve obbedire ai suoi superiori, ai prelati, se è chierico, al re, al signore, ai capi comunali, se è laico. Il valore dell'*auctoritas* si imponeva a lui sotto le forme incarnate da molteplici autorità. Insomma, come sostiene Le Goff la grande virtù intellettuale e sociale richiesta all'uomo medioevale, fu su basi religiose, l'obbedienza (Cfr. Le Goff, 1993, p.37). Ciascuno, infatti, nasceva con una posizione sociale predeterminata, e vi rimaneva inchiodato dalla legge o veniva privato di ogni mezzo che gli consentisse di uscirne. Allo stesso modo in cui alcuni uomini nascevano bianchi ed altri neri, parimenti alcuni nascevano schiavi e altri liberi cittadini, alcuni nascevano patrizi alti plebei. Uno schiavo o un servo non poteva mai diventare libero se non per volontà del suo padrone. Anche fra i ceti produttivi, solo coloro che nascevano membri di una corporazione, o vi erano ammessi grazie ad altri membri, potevano esercitare legalmente la loro professione entro limiti locali; nessuno poteva esercitare qualsiasi altra professione ritenuta importante se non nei limiti fissati dalla legge. Molti fabbricanti furono condannati alla gogna perché sospettati di svolgere le loro attività con metodi nuovi e perfezionati. Secondo il paradigma sociale allora dominante bisognava lasciare alla scelta del singolo il meno possibile, e poiché se fosse stato lasciato a sé stesso sarebbe certamente finito male solo una saggezza superiore avrebbe dovuto guidare in senso ampio tutte le sue azioni (Cfr. Mill, 1992, p.37)

Ad ogni modo, in questa cornice storico sociologica, l'ordine sociale che realizzava questi rapporti di totale sudditanza, soprattutto se si osserva la situazione dal basso della gerarchia sociale verso l'alto, era un sistema corporativo feudale.

D'altra parte, c'è da dire che nella filosofia medioevale, non poteva trovare alcun riconoscimento un diritto di aperta resistenza al sovrano. Se il principe, infatti derivava la propria autorità direttamente da Dio, qualunque resistenza diventava una rivolta aperta contro l'autorità di Dio e perciò un peccato mortale.

Lo stesso Tommaso D'Aquino (1225-1274) ad esempio, uno dei maggiori filosofi cristiani del medioevo ad esempio, non poteva negare né rovesciare questa argomentazione. Ma vediamo come sebbene egli accettasse questa opinione corrente, riuscì comunque a darle un'interpretazione che in pratica ne cambiò il senso. Egli, infatti, dichiarò che l'obbedienza alle autorità secolari è limitata dalle leggi di giustizia e per questa ragione, i sudditi non



hanno nessun obbligo di obbedire a un'autorità ingiusta o usurpata. Certo, Tommaso D'Aquino riconosce che la sedizione è proibita dalla legge divina, ma ritiene ugualmente che resistere a un'autorità ingiusta o usurpata, disobbedire a un tiranno, non sono atti di rivolta o di sedizione, bensì pienamente legittimi. In pratica, secondo il filosofo scolastico, Dio è la causa prima e il fine ultimo, ma l'ordine morale è un ordine umano che può essere attuato solo mediante la libera collaborazione dell'uomo (Cassirer, 2007, p.119). In quest'ordine di discorso, non ci è imposto da un potere sovrumano, ma dipende dai nostri liberi atti. Egli insomma, sulla base dei principi morali predicati da Cristo non poteva accettare la dottrina teologica allora invalsa, ossia che lo stato fosse un istinto divino, designato da Dio a essere un rimedio al peccato dell'uomo, così come quest'ultimo era rappresentato nella concezione medioevale (Cassirer, 2007, p.129).

D'altronde, come sottolinea acutamente Fischer, le basi stesse del cristianesimo sulle quali era costruita l'ideologia medioevale, contenevano momenti assai efficaci che dovevano minacciare la gerarchia feudale delle disuguaglianze. Il cristianesimo ha portato come abbiamo già avuto modo di osservare, al superamento del dualismo etico che caratterizza le esperienze di altre parti del mondo. La possibilità che si costituisca un'unione per la fondazione di una città, che nasca uno specifico diritto di cittadinanza, e anche che si sviluppino forme di cooperazione economica non tradizionali, richiede che vengano abbattute quelle barriere alle relazioni sociali, dominati quando gli abitanti della città sono appartenenti a tribù, stirpi o caste, caratterizzate da culti diversi, d'altronde, da questo punto di vista, la comunità cristiana era nella sua intima essenza un gruppo confessionale di singoli credenti, non già un'unione rituale di gruppi parentali (Cfr. Trigilia, 2007).

## **2.5 Ragione e tolleranza**

Davanti a Dio, infatti, non vi era differenza tra il ricco e il povero, tra il potente e il debole, ma valeva solo il loro valore personale, misurato sulla devozione e sul timore di Dio. Ma non finiva qui, uguale era anche la dignità umana degli uomini e se lo era davanti a Dio allora valeva anche davanti agli uomini. Perché si giungesse a questa conclusione politica di un postulato in sostanza religioso, dovevano naturalmente essere soddisfatte diverse condizioni, ma esso avrà poi un effetto altrettanto efficace come il postulato religioso, finora ad allora consacrato, delle disuguaglianze sociali (Cfr. Fischer, 1977).

Ci sono poche riserve d'altronde, sul fatto che il principio dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio e davanti alla legge di Dio, annunciata dalla scrittura, doveva condurre con severa logica all'uguaglianza dell'uomo rispetto all'uomo e alla sua eguaglianza davanti

alla legge e, ancor di più, davanti alla legge naturale. Creatore di questa eguaglianza era Dio il quale aveva dotato l'uomo di quegli uguali diritti la cui naturalità era confermata nella coscienza individuale, da un'evidenza in egual misura logica e morale.

Da questa prospettiva, potremmo apprezzare l'influenza della riforma religiosa sulla riforma politica, anche se furono molto più le sette protestanti che difendendosi sia da cattolici sia dalle chiese protestanti ufficiali diventarono portavoce della tolleranza e della libertà portando questi valori e queste esigenze anche nella prassi politica.

Proprio qui, in sostanza, si manifesta nel modo più forte la forza motrice di tutto questo periodo, l'individualismo, sia pure nel fondamentale mascheramento dell'individualismo radicale religioso. Si perché l'unico modo per difendere la libertà umana era eliminare il fanatismo. Per essere considerato razionale, un uomo doveva perdere la disposizione a diventare un fanatico. Ciò però non comportava che egli dovesse diventare un filosofo, bastava fosse un individualista ostinato. Il senso di questo individualismo consisteva nell'evitare di diventare la vittima o il capro espiatorio di qualcun altro. Bisognava invece resistere alla volontà degli altri, soprattutto a quella del potente venditore che usa ogni tecnica a sua disposizione per manipolare le menti degli altri. Questo spiega perché i dissidenti protestanti hanno avuto un ruolo fondamentale nella formazione delle culture popolari della ragione in Inghilterra e specialmente in America dove si istituirono. Essi incoraggiavano tutti i membri della comunità ad essere degli individui tenaci. Discordando dalle opinioni dell'autorità stabilita, essi coltivavano e trasmettevano un approccio viscerale per l'indipendenza intellettuale. Avere il dissenso nel sangue e il coraggio di dissentire era un elemento del loro carattere. Lo stesso Condorcet sostiene che il protestantesimo ha spianato la strada alla comparsa della piena libertà intellettuale di ricerca che diventò la parola d'ordine dell'illuminismo europeo. In alte parole, anche se in maniera per certi versi causale, fu il veicolo del progresso storico; il protestantesimo, paradossalmente, inaugurò una tradizione progressista. Secondo Condorcet, infatti, in quei paesi dove era stato impossibile che una religione spodestasse tutte le altre, si stabilì ciò che il culto dominante nella sua arroganza chiamò la tolleranza, ossia la possibilità data da uomini ad altri uomini, di credere quello che il loro cuore e la loro ragione li spingeva a credere, e di fare quello che la loro coscienza ordinava loro di fare e di offrire al loro Dio l'omaggio che lo onorasse alla maniera migliore. In pratica, ognuno poteva professare qualunque dottrina permessa con una libertà più o meno totale. In questo modo secondo Condorcet nacque in Europa una certa libertà di pensiero, non per tutti gli uomini, ma per tutti i cristiani; D'altra parte, egli afferma che la religione di Maometto, sembra condannare tutta la vasta area

della terra in cui il suo impero si è esteso, ad un'eterna schiavitù ed ad una incurabile stupidità(Condorcet, 1995). Il paradosso al quale ci troviamo davanti è che sebbene lo stesso Condorcet ritenesse la tradizione nemica della ragione, in questo caso, era proprio una cultura ereditata, una tradizione religiosa che aveva posto le basi per la tolleranza e della libertà almeno in Europa, sebbene non fosse nelle intenzioni di coloro che l'avevano sviluppata(Cfr. Harris, 2009).

Allo stesso tempo, accanto a questa base religiosa, cominceranno ad emergere timidi tentativi di esprimere e motivare ideologicamente il senso di mutamento, tentativi che gradualmente si allontaneranno sempre più dalla base religiosa, per assumere forme sempre più autonome (Fischer, 1977, p. 24).

## **2.6 La rivoluzione inglese**

Sta di fatto che il 4 gennaio del 1649 il Parlamento inglese sancì un principio che recitava testualmente “Il popolo è per volontà di dio la fonte di ogni giusto potere. I comuni d’Inghilterra, radunati in parlamento, essendo stati scelti dal popolo e rappresentandolo, sono il supremo potere di questa nazione. Qualsiasi cosa stabilita o dichiarata dai comuni nel parlamento radunato ha forza di legge, e tutto il popolo della nazione è tenuto a rispettarla, anche senza il consenso del re e della camera dei Lords”. Da questo punto di vista, sin dal principio la rivoluzione inglese si era configurata come un coerente sviluppo, sul piano direttamente politico, della rottura anti-autoritaria rappresentata dalla Riforma protestante. L’aspetto religioso si dimostra anche qui un elemento preponderante. Esemplare in questo senso è il testo della grande rimostranza, il provvedimento approvato dal Parlamento nel 1641, in cui le radici del male sono equamente suddivise tra i papisti gesuitici, protesi a sovvertire la religione anglicana ed i vescovi e la parte corrotta del clero anglicano, che alimentano il formalismo e la superstizione come effetti naturali e sostegni più probabili della loro tirannia. Uno dei risultati della Rivoluzione inglese fu proprio la soppressione della struttura vescovile della chiesa Anglicana. La battaglia delle idee, senza dubbio alcuno, aveva nel discorso religioso il suo territorio privilegiato, i concetti adoperati, i miti di riferimento, erano ricavabili dalle sacre scritture e dal conflitto apertosi nel secolo precedente con la ribellione luterana contro Roma. Peraltro è fuor di dubbio che la chiesa anglicana fortemente gerarchizzata, oltre che proiettata verso un ritorno ad una religione decisamente ritualistica, era il puntello principale dell’assolutismo monarchico (Cfr. Canfora, 2006, p.52-53). In primo piano, dunque, ecco fare la sua apparizione

l'individuo. Dove prima questi era inchiodato dall'appartenenza di ceto e da tutta una serie di legami gerarchici, ai quali soggiaceva dall'alto verso il basso, ora la direzione doveva essere completamente capovolta e dunque dapprima sovvertita. La base del nuovo ordine sociale sarebbe stata allora la libertà individuale di cui l'individuo stesso può liberarsi, ma soltanto per il fatto di sottomettersi, in maniera assolutamente volontaria, ad un patto sociale. In altre parole, contro la disuguaglianza corporativa, che aveva caratterizzato il periodo dell'assolutismo monarchico comportando ancora nuove limitazioni delle libertà personali e politiche e poi contro la dogmaticità della chiesa, furono proclamati i postulati dell'uguaglianza formale e della libertà. Così, insieme all'antica organizzazione economica, svanirono anche i privilegi economici e politici delle classi e dei gruppi che abitualmente vi esercitavano una parte dominante, soprattutto le esenzioni fiscali e le prerogative politiche della nobiltà e del clero (Cfr. Fischer, 1977). Politicamente, come avremo poi modo di vedere, ciò significò la costituzione di un mondo più consono alla mentalità razionalistica del borghese e ai suoi interessi immediati, rispetto ad un ordine in cui egli era soltanto un umile suddito (Schumpeter, 1982).

## **2.7 Il Leviatano**

In buona sostanza, la questione posta da Lutero, ovvero la fine della mediazione filosoficamente e politicamente amministrata attraverso la Chiesa di Roma, e la sua manifestazione storica, ossia le guerre di religione, sono il problema a cui Thomas Hobbes nel 1650 prova a dare una risposta.

Ad ogni modo, proprio in quella fase storica, egli si dimostrò oltremodo realista da comprendere che non era più possibile che il popolo obbedisse al sovrano solo perché egli si dichiarava "unto del signore". Il diritto divino dei re, in pratica, aveva subito un duro colpo quando Carlo I era stato condannato a morte da un gruppo di rappresentanti del popolo inglese. La fazione puritana aveva destituito il monarca re con le armi, e per sicurezza decise di tagliargli la testa, una decisione drastica intrapresa per le stesse ragioni per cui i repubblicani francesi avrebbero decapitato Luigi XVI nel corso della loro

rivoluzione. Entrambi i regicidi furono commessi per fare in modo che al monarca non fosse più andata la corona, assicurando quindi che non si sarebbe tornati indietro. Hobbes aveva quindi si rese conto che una volta demolito il mito del diritto divino dei re, non era più possibile fondare l'obbedienza politica sui costumi e sulla consuetudine, con il terribile rischio che la nazione inglese correva di sprofondare nell'anarchia. Il Leviatano appare quindi come quella "macchina" progettata per porre fine alle guerre civili di religione e mettere ordine nell'assoluta libertà naturale dell'uomo fonte agli occhi del filosofo inglese di guerra e disordine (Cfr.Lanzillo, 2009).

Poteva allora la ragione, si chiese Hobbes diventare il nuovo fondamento della politica come lo era stato tra i greci? Hobbes inizia quindi la sua opera più celebre "Il Leviatano" supponendo che ogni essere umano desideri quanta più libertà d'azione possibile, inoltre sostiene che l'idea di ogni uomo su ciò che è giusto sarà sempre legata a ciò che è in potere di fare. In buona sostanza, per un individuo capace di costringere un altro ad obbedire alla sua volontà, la ragione è sempre del più forte, anche se la vittima della sua aggressione la pensa molto diversamente. Hobbes arriva a sostenere che l'uomo ha il diritto naturale di fare qualunque cosa egli sia in potere di fare. Perciò, l'unico modo di tenere gli uomini sotto controllo è di stabilire un potere dominante che sia in grado di frenare la nostra tendenza all'autoaffermazione e l'unico modo per farlo secondo Hobbes è fare appello alla paura universale dell'uomo della morte violenta. A questo entra in gioco la ragione. Da attore razionale è nell'interesse di ciascuno trovare un modo per limitare la libertà di azione di chiunque che possa costituire una minaccia all'incolumità. Ma come si può sperare di raggiungere uno stato in cui siano tutti disposti a limitare la propria libertà d'azione tranne me? E' impossibile, per cui se sono coerente secondo Hobbes, devo essere disposto ad accettare dei limiti come tutti gli altri.

Il contratto sociale stipulato con il sovrano dopotutto, è basato su un calcolo razionale dell'interesse individuale. Stabilendo su sé stessi un'autorità con il potere di infliggere una morte violenta a quanti non siano in grado di tenere a freno la loro aggressività, tutti traggono beneficio da tale contratto. E' anche un mio vantaggio se il sovrano giustizia i disertori, dal momento che questo potrebbe essere l'unico modo per sconfiggere il nemico della mia patria; è nel mio interesse impedire all'avversario di saccheggiare le mie proprietà o rendermi schiavo. Ma può essere nel mio interesse far parte di coloro che vengono eliminati per essersi dati alla fuga? L'unica ragione che ho di stipulare il contratto sociale è di poterne trarre dei vantaggi per il mio interesse, sicchè non ho bisogno di fare qualcosa che lo violi. Posso scegliere per qualsiasi motivo, di insorgere e combattere il

nemico, ma non ho però alcun obbligo morale o etico di farlo. Insomma, il richiamo di Hobbes all'interesse personale razionale e illuminato segna la fine del sistema feudale dei doveri reciproci. Con il fallimento del diritto divino dei re si giunse alla fine del dovere assoluto del suddito di obbedire al suo sovrano. Nelle pagine hobbesiane la figura del sovrano nasce come persona civile dal processo mediante il quale i singoli autorizzano il sovrano a 'tenerne le parti', a rappresentare l'unità, investendolo di un potere assoluto e irresistibile, che tuttavia non risulta sfrenato o arbitrariamente illimitato, in quanto non appare concepibile al di fuori del tentativo razionale di indicarne la genesi e fondarne la legittimità

Eccoci, dunque, al punto che ci interessa maggiormente. In pratica la figura del sovrano che emerge nell'opera di Hobbes è un autocrate, ma considerate le premesse, si chiede Lee Harris, come può un solo uomo sperare ancora di avere questo tipo di potere? Come sottolineò Jean Jacques Rousseau nel suo saggio sull'origine della diseguaglianza, anche l'uomo più forte alla fine si addormenta e il suo sono libererà anche il peggiore degli schiavi, per cui la sola forza fisica non garantisce a nessuno questo enorme potere. Con quali mezzi allora il sovrano può svolgere il ruolo designato da Hobbes? Il contratto sociale è semplicemente un patto stretto tra i membri della comunità, è puramente strumentale e in nessun senso conferisce alcuna superiorità al sovrano e tantomeno la totale inferiorità ai sudditi. Il punto -come rileva Lee Harris- è che questa mancanza di un fondamento viscerale per legittimare la superiorità politica del sovrano minaccia la stessa stabilità del suo potere. Di certo, i suoi sudditi non gli obbediscono per un profondo senso di impotenza o perché sia il solo ad avere il diritto di governare. Essi obbediscono semplicemente perché è nel loro interesse personale farlo. Nella politica razionale di Hobbes, il sovrano esiste solo in funzione dello scopo utilitaristico di assicurare legge ed ordine. Diversamente da un re, un sultano o un faraone, non c'è nulla di intrinsecamente straordinario in lui. Noi lo abbiamo scelto, ma avendolo scelto non siamo forse liberi di cambiare idea? Certo abbiamo fatto una promessa e stipulato un contratto. Ma, sostiene Hobbes, nessuno può razionalmente stipulare un contratto che gli chiede di morire per onorarlo (Cfr.Harris, 2009).

## **2.8 Il Giusnaturalismo di John Locke**

Questa linea di pensiero, ci porta direttamente al "Secondo trattato sul Governo" di John Locke. Secondo l'allievo di Hobbes, le persone hanno il "diritto naturale" di liberarsi dei

propri governanti, qualora lo ritengano necessario, anche di spodestare un re e invitare un altro a prendere il suo posto, come fecero gli inglesi nel corso della “rivoluzione gloriosa” del 1688. Come abbiamo visto, mentre quando scriveva Hobbes l’Inghilterra era sull’orlo della guerra civile, una situazione di perenne conflitto tra sette religiose rivali, aggravata dallo scontro tra gli interessi politici e di ceto, egli sostiene che ciascuno ha sufficienti motivi razionali, basati sui suoi interessi più fondamentali, per creare attraverso un accordo con gli altri uno Stato, o “Leviatano” con un sovrano effettivo dotato di poteri assoluti e per dare appoggio a tale sovrano ovunque ve ne sia uno. Insomma, considerando l’interesse a preservare noi stessi e a condurre una vita felice come fondamentale, Hobbes pensa che sia razionale per ognuno accettare l’autorità di un sovrano assoluto esistente ed effettivo. Egli, in sostanza, vede tale sovrano come l’unica protezione sicura contro le devastazioni della guerra civile e la ricaduta nello stato di natura, che è la condizione peggiore di tutte. Il problema di Locke, invece è completamente diverso e diversi come ci si può aspettare sono i suoi assunti. Lo scopo di Locke, in pratica, consiste nel fornire una giustificazione per resistere alla Corona nel contesto di una costituzione mista. Quest’ultima è una costituzione in cui la Corona detiene una parte dell’autorità legislativa e quindi il parlamento non può esercitare la piena sovranità da solo. Locke è preoccupato da questo problema perché è implicato nella cosiddetta “crisi dell’esclusione del 1679-81, così denominata perché i primi *Whig*, capeggiati dal conte di Shaftesbury cercarono di escludere Giacomo, fratello più giovane di Carlo II e allora duca di York, dalla successione al trono. Giacomo era un cattolico, e i *Whig* avevano paura che egli fosse incline ad istituire in Inghilterra un assolutismo monarchico e a restaurare la fede cattolica, ricorrendo all’uso della forza e con l’aiuto della Francia. In questa crisi i *Whig* furono battuti in parte perché erano divisi su chi nominare re al posto di Giacomo e in parte perché Carlo riuscì a governare senza il parlamento, con l’aiuto di generosi sussidi segreti elargiti da Luigi XIV. Ad ogni modo, secondo la visione di Locke il governo legittimo può sorgere solo a partire dal consenso delle persone che si sono soggette. Egli vede queste persone come libere ed eguali per natura e come ragionevoli e razionali. Di conseguenza, esse non possono acconsentire ad alcun cambiamento a meno che esso non migliori la loro condizione. Locke in poche parole, non cede che il governo assoluto possa mai essere legittimo perché egli, a differenza di Hobbes, è dell’idea che l’assolutismo monarchico sia persino peggiore dello stato di natura. Secondo Locke, con il contratto sociale cediamo il nostro diritto personale a proteggere noi stessi e il resto del genere umano per essere governati dalle leggi della società secondo quando richiederà la preservazione di noi stessi e della

comunità. Noi cediamo completamente il diritto di punire, e ci impegniamo a ad assistere il potere esecutivo della società in base a ciò che potranno richiedere le sue leggi. Secondo John Rawls è importante riconoscere che per Locke quasi tutti i diritti naturali sono derivativi, ossia conseguenti dalla legge di natura fondamentale. Egli vuole quindi sostenere che nello stato di natura l'uomo ha un diritto naturale alla proprietà privata. Questo diritto non dipende dal consenso espresso dal resto del genere umano. Nello stato di natura l'uomo è libero di fare uso di ciò che incorpora il suo lavoro, a patto che, in primo luogo, ne rimanga abbastanza per gli altri e, secondariamente, che non ne prenda più di quanto sia in grado di usare, di modo che nulla vada sprecato. D'altra parte per Locke, la legge di natura fondamentale è un principio distributivo non aggregativo, con ciò intendiamo dire che non ci prescrive di mirare al maggior bene possibile, ad esempio salvaguardando il maggior numero possibile di persone. Piuttosto, essa esprime considerazione per ciascuna persona; in pratica, anche se è il genere umano che deve essere salvaguardato il più possibile, lo stesso vale per ogni membro del genere umano. Per questa via Locke sostiene che prendendo le mosse da uno stato di natura in quanto stato di eguale giurisdizione politica, l'autorità politica legittima può sorgere solo per consenso. E' questa la radice della sua argomentazione contro l'assolutismo monarchico: la sua idea è che un'autorità politica di tal genere non potrebbe mai sorgere per consenso (Rawls, 2012, p.129).

Per riassumere la questione, in Hobbes l'idea del contratto sociale viene usata come un punto di vista da cui persone razionali, guardando ai propri interessi più fondamentali possono capire di avere una ragione sufficiente per dare il proprio sostegno ad un sovrano effettivo e per Hobbes ciò significa un sovrano assoluto perchè solo così egli può essere effettivo. In Locke l'idea del contratto sociale invece è stata usata per sostenere che il governo legittimo può essere fondato solo sul consenso di persone libere ed eguali, ragionevoli e razionali, a partire dallo stato di natura considerato uno stato di giurisdizione politica eguale, in cui tutti gli uomini, per così dire, sono egualmente sovrani su se stessi. In questo modo, Locke cerca di limitare la forma che può assumere un regime legittimo, in modo da escludere la monarchia assoluta giustificare così la resistenza alla Corona sotto una costituzione mista.

Ma in fondo, come argomenta lucidamente Lee Harris, questa tesi rivoluzionaria, a ben vedere, era la semplice conseguenza logica dell'idea del contratto sociale di Hobbes. Se il sovrano originariamente acquisisce potere dal consenso razionale dei sudditi,



mantenendolo sino a quando essi gli consentono di governare, che cosa accade quando i sudditi cambiano idea?

In pratica se la singola autorità a cui consenso fu concesso per fini utilitaristici, non rappresenta più tale interesse generale, che cosa impedirà alle persone di ribellarsi, e di farlo per la stessa ragione per cui in origine era stato stipulato il contratto sociale. Se l'autorità legittima era decretata da Dio, allora era oltre la portata degli esseri umani; se invece erano gli uomini a conferirla, allora potevano anche revocarla. Con il crollo del mito del diritto divino del re, Hobbes fu costretto a rivolgersi nuovamente alla ragione, ma come vediamo, la stessa logica da cui era animata tale politica diversamente da come lo stesso Hobbes aveva creduto, finisce per giustificare la rivolta contro ogni forma di autorità (Cfr. Harris, 2009, p. 139).

## **2.9 Rousseau e il mito della volontà generale**

Jean Jeacques Rousseau (1712-1778), invece, diversamente da Hobbes e da Locke, come si è già accennato nel primo capitolo, è un critico della cultura e della civiltà. Nel “Contratto sociale” vuole diagnosticare ciò che egli vede come i mali profondamente radicati nella società contemporanea e dipingere i vizi e le miserie che essa genera nei suoi membri. Egli in pratica, tenta di spiegare perché questi mali e questi vizi si producono, immaginando e descrivendo la struttura sociale e il sistema politico di un mondo possibile in cui essi non fossero presenti e tutto possa funzionare nel segno dell'armonia della pace e della regolarità. Rousseau era un critico dell'illuminismo, delle sue idee di progresso ed del benefico procurato alla felicità umana dai progressi nelle arti e nelle scienze, nonché delle possibilità di un miglioramento sociale attraverso la diffusione dell'educazione. Da questo punto di vista, c'è in Rousseau una tendenza conservatrice che lo allontanava dai suoi contemporanei Diderot(1713-1784), Voltaire(1694-1778), d'Alambert(1717-1783), Condorcet(1743-1794) e più in generale dalla prospettiva illuminista. La sua idea è che l'umanità comincia con lo stato di natura in cui tutti sono eguali, e arriva infine all'ultimo stadio della disuguaglianza in cui tutti diventano di nuovo eguali perché non sono nulla, e non c'è più alcuna legge eccetto la volontà del padrone che è guidato esclusivamente dalle sue passioni. Per Rousseau è solo lo spirito della società, e l'ineguaglianza che essa genera che cambia ed altera in tal modo le nostre inclinazioni naturali, la quale ineguaglianza inesistente nello stato di natura, ricava la sua forza e il suo incremento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano, e diviene infine stabile e legittima con

l'istituzione della proprietà e delle leggi. Lo stabilirsi della legge e del diritto di proprietà fu la prima tappa del "progresso della disuguaglianza". Per Rousseau quindi esistono due processi correlati che si verificano nel corso della storia. Uno è la realizzazione graduale della nostra perfettibilità, cioè della nostra capacità di successi progressivi e di perfezionamenti nelle arti, nelle scienze, e nell'invenzione di istituzioni e forme culturali nel corso del suo tempo. L'altro processo si riferisce alla nostra sempre maggior alienazione gli uni con gli altri in una società divisa da crescenti ineguaglianze. Questi due processi concorrono a rendere possibile il governo del potere politico arbitrario e a mantenere la vasta maggioranza nella dipendenza servile dai ricchi e dai potenti. Se ciò è vero, però l'idea che l'uomo sia naturalmente buono e che diventa cattivo attraverso le istituzioni sociali non sta affatto in piedi. Se infatti come dice Rousseau siamo perfettibili solo a costo della miseria e del vizio, come può la nostra natura essere buona? Egli in sostanza sta rifiutando l'idea di Hobbes, sostenendo che i vizi dell'orgoglio, della vanità e tutti gli altri elementi che caratterizzano lo stato di natura hobbesiano, non sono naturali per l'uomo, ma sono bensì le disuguaglianze sociali prodottesi nel corso della storia a spingere le persone a vedere le loro relazioni come antagonistiche; e la società come una lotta, come un'arrampicata competitiva di ciascuno contro tutti. Secondo Rousseau quindi, Hobbes descrive delle persone il cui carattere e i cui scopi sono stati plasmati da queste condizioni sociali. Di qui il problema del contratto sociale appare a Rousseau come l'impegno a trovare una forma di associazione che difenda e sostenga con la persona e la proprietà di ogni membro dell'associazione e attraverso la quale ognuno ascolti e obbedisca soltanto a se stesso. Sebbene si sia unito con tutti gli altri e resti libero come prima. Dunque, sulla base di questo contratto, solo la volontà generale può guidare lo stato secondo il fine della sua fondazione, che è il bene di tutti, e perciò solo a lei, unica e indivisibile, appartiene il potere sovrano (Cfr. Fischer, 1977, p.32).

In questa accezione, non crediamo sia un'iperbole sostenere come con il *contratto sociale* assistiamo alla nascita di una nuova concezione mistica dello stato, dal momento che la volontà generale viene postulata come fosse una divinità. "Ognuno di noi", dice Rousseau, «mette in comune la propria persona e tutti i propri poteri sotto la direzione della volontà generale, e noi riceviamo in corpo ogni membro come parte indivisibile del tutto» (Rousseau, 1994). In pratica, quando questa "persona" politica diventa sovrana, diventa automaticamente infallibile, al pari di una divinità, poichè il sovrano in quanto quintessenza della ragione, non può volere l'abuso. Per questo motivo, secondo Rousseau era contro la natura del corpo politico che il sovrano s'imponga una legge che egli stesso

non possa infrangere. L'assenza di limiti, vincoli, restrizioni e più in generale di qualsiasi forma di contrappeso al potere del governo che ne impedisca gli eventuali abusi sugli stessi cittadini è senza alcun dubbio il cuore della concezione rousseauiana del patto sociale.

La volontà generale è infatti coattiva, il suo potere non ha limiti e il castigo che essa imporrà a chi rifiuti di obbedirle è soltanto un modo di forzarlo ad essere libero. D'altro canto, il processo di deificazione della volontà generale è definitivamente compiuto quando Rousseau distaccando il sovrano dalle sue stesse origini giunge a distinguere la volontà generale, dalla volontà di tutti. In questo caso, infatti, se l'uomo è naturalmente buono, se in lui la natura si identifica con la ragione, a condizione soltanto di esprimersi liberamente e naturalmente, non può dunque più tornare sulla sua decisione che oramai lo trascende. La "volontà generale" per Rousseau, è innanzitutto espressione della ragione universale che è categorica. Ecco perché le parole che più sovente ricorrono nel contratto sociale sono "assoluto" "sacro" "inviolabile"(Cfr. Camus, 2009).

Da questo punto di vista, quando Rousseau definisce il contratto sociale: «quella formazione per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima» (Rousseau, 1994). Alberoni sottolinea come l'unica formazione sociale i cui membri hanno questa esperienza è il gruppo nella fase dello "stato nascente". Secondo l'autore di "movimento e istituzioni", molti hanno pensato che questa definizione del "contratto sociale" di Rousseau fosse un'idea astratta. In realtà, secondo Alberoni, si tratta di un'esperienza concreta, che però si manifesta solo nella fase iniziale dei movimenti, mentre in seguito è destinata a dissolversi. Dunque, trattandosi di un'esperienza di breve durata, non si può parlare di un'istituzione(Cfr. Alberoni, 2002). In pratica, secondo Alberoni, l'errore di Rousseau è di farne l'istituzione cardine dello Stato. "Nella sua fantasia col "contratto sociale" lo stato nascente si perpetualizza e così ciascuno, fondendosi con gli altri, resta libero come prima. Nelle istituzioni invece non si dà mai il caso in cui qualcuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso. Rousseau descrive l'esperienza di libertà, uguaglianza, fratellanza, unanimità verità, giustizia che gli uomini hanno nello stato nascente senza considerare che si tratta di una fase transitoria, temporanea, in pratica un'esperienza a termine. Anzi egli immagina che possa rappresentare uno stato permanente, farsi essa stessa istituzione. Ma come? Semplice, secondo Alberoni, Rousseau prende dagli autori anglosassoni l'idea di *contratto* e lo applica ad una realtà totalmente diversa. Il risultato è un mostro giuridico sociologico in cui degli uomini si riuniscono e fanno un "contratto sociale" in cui sorge di colpo un affratellamento mistico ed una "volontà generale" infallibile ed onnipotente. Nel contratto

sociale - egli precisa - l'uomo *aliena tutto se stesso* nella "volontà generale" e non può più tornare indietro, non può più dissentire, se lo fa deve essere ucciso. In questo modo il gruppo diventa un sistema totalitario e al suo interno può imporre tutto ciò che vuole. Per Locke al contrario, i governanti sono amministratori al servizio della comunità e il loro compito è assicurare la prosperità e il benessere dei cittadini. Il sovrano non può mai e poi mai andare contro i diritti naturali inalienabili dei suoi sudditi. Se il sovrano attenta alla proprietà e alla libertà, i cittadini hanno il diritto di insorgere (Cfr. Alberoni, 2002). In definitiva, con questo edificio di esemplare chiarezza e semplicità Locke ha fornito il modello dello Stato costituzionale moderno. Da questo punto di vista egli è veramente uno dei padri nobili della democrazia (Cfr. Alberoni, 2002).

## **2.10 La Rivoluzione francese**

Ad ogni modo, mentre in Inghilterra vi fu un forte rapporto continuità anche sul piano istituzionale dopo il *Bill of Rights* del 1689. La monarchia di fatto, in quanto istituzione, anche se epurata dalle sue antiche prerogative e relegata ad una funzione meramente simbolica, di fatto non fu abolita. L'esatto opposto di ciò che accadde nel continente con la rivoluzione francese.

Su questo fronte, mentre il retroterra ideologico dell'Inghilterra rivoluzionaria è indissolubilmente legato al nome di John Locke e al suo "Secondo trattato sul governo" (Locke, 1998), il retroterra ideologico della Francia rivoluzionaria un secolo più tardi è strettamente collegato al nome di Jean Jacques Rousseau e ai principi e alle indicazioni contenute nel suo "contratto sociale" e prima esposte.

Si perché come nota Tocqueville, coerentemente con la visione rousseauiana, la rivoluzione francese non si proponeva soltanto di cambiare un antico governo, ma di abolire la vecchia forma della società; per questo motivo, «essa dovette attaccare contemporaneamente tutti i poteri costituiti, distruggere tutte le influenze riconosciute, cancellare le tradizioni, rinnovare i costumi, gli usi e, in un certo senso, vuotare lo spirito umano di tutte quelle idee sulle quali si erano basati sino ad allora il rispetto e l'obbedienza» (Tocqueville, 1996). Secondo Albert Camus, il risultato di tutto ciò fu che con la rivoluzione del 1789 si avviò un processo di divinizzazione del popolo, considerato come un tutto organico, la cui volontà coincide con quella della natura e della ragione. In pratica, per Rousseau, se la volontà generale si esprime liberamente, essa non può essere

altro che l'espressione universale della ragione. Dunque, se il popolo è libero, ciò significa che è infallibile. In sostanza, l'idea di fondo, la vulgata intellettuale e filosofica dominante nella Francia dell'epoca, ragionava pressappoco in questi termini: «morto il re, sciolte le catene del vecchio dispotismo, il popolo, finalmente, esprimerà dunque ciò che in ogni tempo e in ogni luogo è, è stata e sarà la verità» (Camus, 2009). Quasi come se il popolo fosse un'entità totemica, una divinità, una sorta di oracolo da consultare per sapere come dare vita al governo del mondo. Per questo motivo, secondo diversi osservatori più che davanti ad una reale rivoluzione, nel senso laico, liberale e progressista del termine, come quella avvenuta in Inghilterra nel XVII secolo, siamo piuttosto all'alba di una nuova religione, con i suoi martiri, i suoi asceti, i suoi santi. D'altra parte, basterebbe soffermarci sulle idee e sui principi morali che animavano le battaglie politiche di Louis Antoine de Saint Just, uno dei maggiori protagonisti dell'esperienza rivoluzionaria in Francia, nonché uno dei principali ispiratori della stagione del "terrore". Egli, in sostanza, pensava che, sino ad allora, l'arte del governare aveva prodotto dei mostri, ma solo perchè non si era voluto governare secondo natura. Infatti, se soltanto si fossero date all'uomo delle leggi secondo la natura, il suo cuore egli avrebbe cessato di essere infelice e corrotto. È nostro compito asseriva Saint Just creare un ordine tale che si stabilisca un'inclinazione universale al bene. Da questo punto di vista, la "religione della ragione" secondo Saint Just, era la soluzione ad ogni problema, dal momento che essa sola stabilisce la vera repubblica delle leggi. Anche qui, dunque, coerentemente con l'idea di Rousseau, vediamo come è la stessa "volontà generale" ad esprimersi, mediante leggi codificate dai suoi rappresentanti. Così come il popolo fa la rivoluzione, il legislatore fa la repubblica.

Saranno quindi queste nuove istituzioni, a loro volta immortali, a reggere, secondo Saint Just, la vita di tutti in un accordo universale e senza contraddizione possibile, poiché richiamandosi ancora una volta a Rousseau, egli sosteneva come gli uomini obbedendo alle leggi, obbediscono soltanto a se stessi. Fuor dalla legge dice Saint Just, tutto è sterile e morto. Egli giovane borghese decadente vagheggiava un modello di virtù praticato nell'antichità classica. La sua principale fonte di ispirazione era la repubblica spartana, innalzata a esempio da seguire per i suoi austeri principi d'ordine, ispirati alla frugalità e alla virtù civile. Egli, dunque, vagheggiava un modello di città ideale, un luogo dove i costumi, finalmente conformi alle leggi, avrebbero fatto risplendere l'innocenza dell'uomo e l'identità della sua natura con la ragione.

Sotto questo aspetto, infatti, Saint Just, quasi come un grillino ante-litteram, coltivava propositi stravaganti e, anche in rapporto all'epoca, piuttosto pretenziosi. Tra questi,

sappiamo che voleva vietare la carne ai bambini fino all'età di sedici anni e fantasticava di una nazione vegetariana e rivoluzionaria.

D'altra parte, la virtù era l'essere conforme a natura e in politica alla legge che esprime la volontà generale. Ogni disobbedienza alla legge proviene dunque non da un'imperfezione, supposta impossibile di questa legge, ma da una mancanza di virtù nel cittadino renitente. Ogni corruzione morale è ad un tempo corruzione politica e così all'inverso. I repubblicani, le fazioni aristocratiche e i generale tutti coloro che criticavano l'azione dell'Assemblea legislativa e della convenzione, erano ritenuti colpevoli perché minacciavano l'unità. Saint Just proclama allora il principio che caratterizza tutte le tirannie e i totalitarismi del XX e XXI secolo. Chi critica è un traditore, chi non sostiene con entusiasmo e partecipazione la repubblica è sospetto. Ebbene succede semplicemente che quando la ragione non riesce a fondare sistematicamente l'unità, bisogna risolversi a recidere i corpi estranei. O la virtù o il terrore. Saint Just sostiene che il patibolo funziona per la volontà generale perché funziona per la virtù. Il patibolo allora da simbolo dell'oppressione del tiranno viene trasformato con questo delirio logico nel simbolo della libertà. Assicura l'armonia della città, epura e depurala repubblica. Elimina le scorie che vengono a contraddire la volontà generale e la ragione universale. Quando dunque non si può ridurre il delitto, né le fazioni, né l'orrenda smania dei piaceri, bisogna allora disperare di questo popolo e soggiogarlo. La virtù che erigeva a religione doveva fondare il proprio regno, egli non amava il potere crudele e malvagio che senza una norma portava all'oppressione. Ma la norma stava nella virtù e veniva dal popolo. Venendo meno il popolo la regola si oscurava e l'oppressione si accresceva. Colpevole era allora il popolo, non il potere il cui principio doveva essere innocente.

Montesquieu aveva già denunciato questa logica come una delle cause della decadenza della società, sostenendo lucidamente che l'abuso di potere è maggiore quando le leggi non lo prevedono.

D'altra parte, lo storico francese del XIX secolo Albert Sorel sosteneva che i rivoluzionari francesi rappresentavano l'acme del fanatismo della ragione, intendendo con ciò una politica che anziché usare la ragione come strumento di conservazione dell'ordine e della stabilità, desidera distruggere radicalmente le tradizioni esistenti per ricostruire un intero ordine sociale basandosi solo sulla ragione. Sorel sottolineò inoltre che un simile approccio sarebbe inevitabilmente sfociato nella violenza e nel terrore, dal momento che una volta che lo status quo viene distrutto, è impossibile ristabilire la legittima autorità sulla base della sola ragione. In pratica, il fanatismo della ragione ha sempre prodotto l'effetto

opposto. Invece di creare culture ispirate alla ragione, la fiducia nella sola ragione ha inevitabilmente prodotto un ritorno della legge della giungla, spesso nella sua forma più brutale e d'atroce. Come sottolinea Tocqueville, dietro il carattere particolarmente anarchico della Rivoluzione, era possibile scorgere un potere centrale immenso che attira e assorbe nella sua unità tutte le particelle di autorità e di prestigio disperse prima fra innumerevoli poteri secondari, ordini, classi, professioni, famiglie e individui, e quasi sparpagliati in tutto l'organismo sociale. Dalla caduta dell'Impero romano, non si era visto nel mondo un potere simile (Cfr. Tocqueville, 1996). Questo perché nella Francia rivoluzionaria, non dovevano esistere più aristocratici mercanti o contadini, ma solo cittadini ciascuno dei quali doveva essere un attore razionale. In questo modo, inutile dirlo, nella testa dei rivoluzionari francesi, essi avrebbero cooperato con entusiasmo e in modo razionale, nel senso dell'agire comunicativo Habermas, alla creazione di una società ideale governata dalla sola ragione.

Seguendo questa linea, il 10 novembre 1793 il governo rivoluzionario francese decise di celebrare la "festa della ragione". Lo storico della Rivoluzione del XIX secolo Jules Michelet, descrive così la scena: «Nel piccolissimo coro di Notre Dame un tempio della filosofia fu eretto su una montagna e ornato di quadri dei saggi padri della rivoluzione. Su una roccia vicina ardeva la fiaccola della verità. I magistrati sedevano ai piedi delle colonne; non si vedevano né armi né soldati. Due file di giovinette vestite di bianco e incoronate con delle foglie di quercia costituivano l'unico ornamento alla festa». Michelet si chiede quale aspetto avrebbe avuto la ragione. Il 7 novembre, infatti gli organizzatori della festa avevano pensato di erigere una statua della "ragione", ma le persone obiettarono che un simbolo immobile avrebbe potuto ricordare la vergine [...] «optarono dunque per un'immagine meno statica, qualcosa di animato e di vivo che cambiasse ad ogni festa e non diventasse oggetto di superstizione». D'altronde, gli architetti di questa nuova religione della "ragione" non volevano certo restaurare l'idolatria della Chiesa cattolica romana. Non volevano, insomma, che il popolo ricadesse nelle antiche abitudini viziose; dopo tutto, non era proprio quello lo scopo della religione della ragione? Doveva sostituire la vecchia religione nei cuori della gente dopo averla completamente spogliata di tutto ciò che era contestabile alla fede cristiana[...]. Per infiammare ulteriormente gli animi della gente, gli organizzatori della festa commissionarono al più eminente compositore patriottico rivoluzionario del tempo, Francois-Joseph Gossec, la scrittura di un brano adatto all'occasione, basato sui testi del poeta André Chénier. Sta di fatto, che durante la

celebrazione a Parigi, come in altre città della Francia, la “ragione divenne una dea. Venne scelta tra giovani donne appartenenti a stimate famiglie le quali, volenti o nolenti dovevano incarnare la ragione. Durante la festa a Notre Dame, vestita di bianco, con un mantello azzurro, la “ragione “ esce dal tempio e prende il suo posto su una sedia di semplice verzura. Dopo che le ragazze hanno intonato il suo inno, essa si reca ai piedi della montagna, lanciando dolci sorrisi agli spettatori. Secondo Michelet, fu «una cerimonia semplice, triste, arida e noiosa». Appena due mesi prima, il 5 settembre 1793, una delegazione giacobina aveva proclamato alla convenzione della Rivoluzione francese: «È tempo che l’uguaglianza faccia cadere delle teste. È tempo di spaventare tutti i cospiratori. Per cui, legislatori, è ora di mettere il Terrore all’ordine del giorno». In altre parole, “la festa della ragione” si tenne durante il periodo conosciuto in seguito come il “regno del terrore” e una delle sue vittime fu il poeta che aveva scritto i versi celebrativi della “festa della ragione”, si proprio André Chenier (Cfr. Harris, 2009, p.77-79).

Da questo punto di vista come sottolinea acutamente Tocqueville, la rivoluzione francese è una rivoluzione politica che ha operato con i modi e in qualche caso ha preso l’aspetto di una rivoluzione religiosa. Una rivoluzione politica che ispira il proselitismo ed è predicata tanto ardentemente agli stranieri quanto è attuata in patria, è davvero uno spettacolo nuovo. Non si trattava infatti di una sollevazione interna circoscritta alla Francia ma era l’alba di una nuova era (Tocqueville, 1996). Lo testimonia ad esempio, la decisione di iniziare a rinumerare gli anni: il 1793 divenne l’anno Uno del calendario della rivoluzione, anno in cui la dea “ragione” avrebbe iniziato a regnare. Un regno che poi avrebbe finito per abbracciare tutta l’umanità, in ogni regione e angolo del globo, disseminando universalmente le benedizioni della ragione, della tolleranza e della umanità su ogni popolo, setta e cultura. Insomma a partire dall’anno Uno, gli uomini non sarebbero più stati intrappolati da superstizione e luoghi comuni; avrebbero superato i pregiudizi che uomini sinistri gli avevano inculcato. Grazie alla “ragione” insomma gli esseri umani d’ora innanzi avrebbero marciato verso quella che il pensatore rivoluzionario francese Marie Jean Caritat, Marchese di Condorcet, chiamava “la vera perfezione dell’umanità”. Grazie alla ragione tutti gli uomini sarebbero diventati fratelli, i peti non avrebbero più potuto usare le loro arti demoniache per abbindolare la gente, tiranni e despoti in breve tempo sarebbero diventati dei vaghi ricordi storici. Tuttavia, come sottolinea giustamente Lee Harris, nella Francia del 1793 la “ragione” non era solo una divinità che aveva fallito, ma era una dea che si era data la zappa sui piedi. Durante la Rivoluzione francese, fu dato per scontato che la dea ragione avrebbe fornito lo stesso saggio consiglio a tutti; ma quando i rivoluzionari



si appellarono ad essa, si trovarono alle prese con soluzioni altamente contrastanti su uno stesso problema. La dea ragione voleva che Luigi XVI fosse giustiziato o risparmiato? Come sottolinea Lee Harris, la dea “ragione” non poteva offrire il consenso che le convenzioni ora abbattute dell’*ancien règime* avevano precedentemente offerto. Questo accade perché di solito la tradizione ci fornisce delle risposte invitandoci a comportarci così come hanno fatto coloro che ci hanno preceduto. Ma nel momento in cui si rifiutino queste tradizioni anche se perniciose e storicamente superate, il risultato è che le persone non saranno mai d’accordo sulle nuove istituzioni dal momento che diventa tutto un’opzione da valutare, ed ogni attore razionale è ora libero di avanzare la teoria che preferisce. Dunque, il risultato è che anarchia e caos seguiranno il rovesciamento dell’*ancien règime*, finché non arriverà il giorno in cui le persone saranno così stanche della legge della giungla che accoglieranno con entusiasmo il primo uomo forte che si offrirà di mettere un freno alla situazione impone dosi come dittatore, come fece d’altronde con Napoleone (Cfr. Harris, 2009, p.80-81) .

## **2.11 La Democrazia in America**

Diversamente dalla Francia repubblicana, dove la rivoluzione è avvenuta in aperta contrapposizione con *l’ancien règime*, la società nordamericana al contrario nacque già moderna, emergendo proprio da quegli elementi delle società inglesi che più avevano contribuito alla nascita del mondo moderno; di più, la favolosa ricchezza dell’America e la sua relativamente ampia dispersione, la grande anche se non totale partecipazione della gente all’ideale culturale nazionale, l’uguaglianza e l’accento sulla mobilità e, soprattutto, l’assenza di qualsiasi profonda memoria storica, di qualsiasi ossessionante profumo di “*ancien règime*”, sono tratti che ancora oggi rendono gli americani inclini ad assolutizzare la propria cultura, a identificarla con la stessa condizione umana e quindi, inconsciamente, a trattare le altre culture come degenerazioni della giusta condizione umana. In buona sostanza, individualismo, egualitarismo, libertà, innovazione continua, sono tratti inusuali, per non dire eccentrici nel contesto comparativistico della storia del mondo, ma per gli americani sono parte dell’aria che respirano e la maggior parte di loro non ha mai respirato altra atmosfera morale (Gellner, 1993, p.77). In questo senso, fra i primi coloni d’America non c’era alcun bisogno di quell’intensa fedeltà al gruppo che una comunità deve necessariamente avere per sopravvivere in un mondo basato sul principio del *mors tua vita mea* . Gli indiani rappresentavano sicuramente un problema per quanti vivevano lungo la

frontiera, ma non era lo stesso tipo di minaccia che nasce quando una comunità di contadini affronta l'esercito imperiale che li vuole trasformare in sudditi tributari. I primi americani, quindi, potevano vivere in una totale indipendenza perché non avevano problemi, la loro ricerca della libertà naturale non li rendeva soggetti a una classe di guerrieri superbamente organizzata la cui specialità era soggiogare gli indifesi. Erano fuggiti con successo dall'incubo della storia, lasciandolo nel "mondo antico" (Cfr. Harris, 2009). Il nuovo mondo, in breve, era un'eccezione rispetto alle leggi che avevano funzionato contro l'individualismo esasperato e che avevano offerto il vantaggio della sopravvivenza a quelle culture in cui il gruppo e la tribù avevano la precedenza sull'individuo. Nel "nuovo mondo", come osserva Tocqueville, la gente era incline ad infuriarsi per questioni religiose, ma fatta eccezione per il mormonismo ed altri culti minoritari, lo facevano agendo da individui. Il nuovo mondo, in sostanza, era la casa delle nuove religioni, e la selvaggia proliferazione di sette, culti e congregazioni in Nord America è il segno evidente di quanto gli individui fossero completamente liberi di personalizzare e adattare le religioni alle loro esigenze. Ma se la libertà di pensiero e di coscienza trionfò in America, ciò non accadde certo grazie ad una qualche inevitabile marcia per la ragione e la libertà. Fu dovuto invece alle circostanze eccezionali che si trovarono solo in Nord America. Prima di tutto, il Nord America non un mondo libero dall'usuale fardello della storia. Non c'erano imperi da rovesciare, solo primitive tribù indigene da sterminare e spingere nel deserto. Non c'era quindi bisogno di nessuno stato forte per la difesa esterna. E siccome l'America rappresentava una terra di opportunità per chiunque arrivava, e dove avveniva quella che Micheal Walzer definisce la "staffetta sociale" quel meccanismo per cui ai gruppi etnici appena sbarcati tocca il lavoro sporco, mentre quelli che precedentemente occupavano le posizioni meno remunerative nella scala sociale salgono il gradino successivo (Walzer, 2004); in questo modo, quindi, lo stato non doveva occuparsi di tenere gli agiati e gli scontenti al proprio posto. D'altra parte, l'ideale di Thomas Jefferson, era proprio il governo minimalista tratteggiato da Locke. In questo senso, c'è da dire che l'assenza di predatori culturali nel nuovo mondo e la sua distanza geografica, rese l'America unica ed eccezionale. Essa permise alla libertà individuale di svilupparsi in maniera impensabile per una nazione circondata da antichi nemici tribali pronti a distruggerla. Ma secondo Lee Harris, c'è anche un altro aspetto da tenere in seria considerazione. In Nord America, infatti, gli anglosassoni non trovarono una popolazione organizzata in qualcosa di simile al complesso ordinamento imperiale degli "aztechi" e degli "incas". Non fu un momento solenne che celebrasse la conquista degli indiani

d'America, come era stato per l'ingresso a Città del Messico di Cortes o per il trionfo di Pizarro sugli "incas". In Nord America non emerse mai una classe di docili indiani americani disposti a diventare servi e schiavi dei conquistatori bianchi. Morivano oppure venivano portati via con la forza, e questo significa che non c'era alcuna base demografica naturale che permettesse lo sviluppo dell'odiosa istituzione del peonaggio e della schiavitù. Gli orrori della tratta degli schiavi africani verso le Americhe, furono determinati dal fatto che non c'era un'altra classe servile che facesse il lavoro duro e sporco, specialmente nel Sud. Da questo punto di vista cacciare la gente dalle loro terre o sterminarla senza pietà non significa conquistare. Per essere un conquistatore bisogna trovare un popolo il quale diversamente dagli indigeni del Nord America e dei Caraibi, sia disposto a lavorare per i propri conquistatori. Quando ad esempio, i conquistatori arabi assunsero il controllo dell'impero bizantino, in Siria e dell'impero sassanide in Persia, scoprirono una popolazione contadina locale docile e abituata da tempo a dividere i frutti del proprio lavoro, spesso la gran parte, con la classe governante. Il motivo per cui erano così abituati a questa servitù involontaria è che nel Levante nessuno ricordava un tempo in cui non ci fosse stato un impero conquistatore a governare su di loro. Diversamente dai conquistatori arabi, coloro che arrivarono in Nord America non trovarono una classe contadina che aspettava solo di essere sfruttata da un nuovo gruppo di signori della guerra. L'abilità e la supremazia militare in Nord America non erano infatti fondamentali per la ricchezza, così come lo erano in Messico e in Perù, e come lo sono sempre state in Medio Oriente dai tempi dei primi grandi imperi militari. In Nord America se un uomo desiderava che i suoi campi venissero arati, non poteva costringere nessuno con la spada, doveva farlo da solo. In Nord America, in breve, non c'era nessuna divisione prestabilita tra padroni e servi, proprietari terrieri e braccianti (Cfr. Harris, 2009, p.190). La schiavitù arrivò perché importata dall'Africa, un continente alla periferia della storia (Moffa, 2005), dove era stata a lungo un'istituzione fiorente come avevano coperto gli afrikaner olandesi. Per i pionieri americani di frontiera, la libertà e la libertà d'azione erano naturali, anzi erano le cose più naturali al mondo. E così anche il diritto di tenere per sé, senza dividerli i frutti del lavoro. Eppure non era ovunque così. Nel vecchio mondo, e specialmente nella parte più antica lavorare la terra significava essere libero o servo. Lì l'ordine naturale era che il contadino facesse tutto il lavoro ingrato, mentre la classe dominante si spartiva i frutti del lavoro del contadino (Cfr. Harris, 2009, p. 191). Come abbiamo avuto modo di osservare è così che andavano le cose dalla formazione dei primi grandi imperi del vicino Oriente. Il mondo era diviso tra le bestie da soma che lavoravano la terra e coloro che guidavano le bestie da

soma. Non sorprende dunque che John Locke diventasse un punto di riferimento nel “nuovo mondo”, dove la libertà sembrava venire dalla natura stessa. Nel suo influente “Secondo trattato sul governo”, Locke aveva presentato un modello di società libertaria in cui non c’erano caste militari, né contadini soggiogati. Al contrario, tutti i membri della comunità erano indipendenti; individui liberi ognuno dei quali lavorava per se stesso e desiderava ardentemente beneficiare dei frutti del suo lavoro. Una comunità fatto di uomini che praticano liberamente la propria fede utilizzando la terra che Dio ha messo loro a disposizione. I proprietari secondo Locke, hanno un diritto originario ad essere tutelati, un diritto che precede il titolo del re alla sovranità(Cfr. Locke, 1998).

Ognuno inoltre, sosteneva la propria libertà di coscienza ed era pronto a tollerare quella degli altri membri della comunità, sempre che essi non cercassero di imporre la propria alla comunità. Quindi secondo Locke la tolleranza religiosa non andava estesa alla Chiesa cattolica romana, perché essa storicamente si era rifiutata di riconoscere la dottrina protestante relativa al sacerdozio universale. In realtà, ciò che Locke intende sostenere fin dal “Saggio sulla tolleranza”, è che la vera Chiesa è un’associazione libera e volontaria che non può pretendere di esercitare la persecuzione contro nessuno. Ogni Chiesa può darsi al proprio interno le regole che preferisce e praticare il culto che ritiene più gradito a Dio. Può anche escludere i membri che ritiene indegni, ma non può pretendere che le decisioni della comunità religiosa abbiano riflessi politici, cioè che ledano libertà e beni dei propri membri o quelli di altre Chiese. Il magistrato deve rispettare i culti che ogni Chiesa ritiene di dover praticare, ma la Chiesa non deve pretendere di adottare pratiche che possano costituire un pericolo per la comunità politica, cioè che ledano le libertà e i beni materiali dei membri della comunità(Cfr. Viano, 2003).

Inutile a dirsi, egli disapprova allo stesso modo la tolleranza nei confronti dell’ Islam. In breve, nel modello di comunità di Locke, un uomo può seguire la propria coscienza, ma ciò non deve mai consentirgli di diventare un fanatico pronto ad imporre la sua fede religiosa agli altri. Coerentemente con questi principi, il liberalismo americano si afferma come il prodotto di una società in cui tutti avevano diritto di godere dei frutti del proprio lavoro. Naturalmente però, le persone il cui lavoro dava maggiori frutti erano chiaramente più interessate a mantenere una società che si preoccupasse innanzitutto di difendere i diritti di proprietà; e chi - si domanda sempre Lee Harris - poteva voler difendere i diritti di proprietà più di quelli che la possedevano, cioè la borghesia? Così, grazie alle circostanze eccezionali verificatesi in America durante l’insediamento, furono così poste le fondamenta per il trionfo del ceto medio(Cfr. Harris, 2009, p. 195).

## 2.12 La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino

Come abbiamo visto, la rivoluzione liberale fu debitrice della concezione cristiana, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio. La dottrina filosofica che ha fatto dell'individuo e non più della società il punto di partenza per la costruzione di una dottrina della morale e del diritto è stato il 'giusnaturalismo' il quale può essere considerato una versione secolare dell'etica cristiana. Secondo Norberto Bobbio, la filosofia giusnaturalistica, per giustificare l'esistenza di diritti appartenenti all'uomo in quanto tale, indipendentemente dallo stato, era partita dall'ipotesi di uno stato di natura in cui i diritti dell'uomo sono pochi ed essenziali: il diritto alla vita e alla sopravvivenza, che include anche il diritto alla proprietà, e il diritto alla libertà che comprende alcune libertà essenzialmente negative (Cfr. Bobbio, 1997, p.57). Secondo la teoria di Kant, l'uomo naturale ha un unico diritto, il diritto di libertà, intesa come indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro, giacchè tutti gli altri diritti, incluso quello di uguaglianza, vi sono compresi. In pratica, dunque, l'ipotesi dello stato di natura, come stato prestatuale e in alcuni scrittori anche pre-sociale era un tentativo di giustificare razionalmente o di razionalizzare le richieste che si erano andate sempre più estendendo in un primo tempo durante le guerre di religione, della libertà di coscienza contro ogni forma di costrizione a credere, in un secondo tempo, nell'età che va dalla Rivoluzione inglese a quella americana e a quella francese, di libertà civili contro ogni forma di dispotismo. In sostanza, lo stato di natura era una mera finzione dottrinale che doveva servire a giustificare come diritti inerenti alla natura stessa dell'uomo -e come tali inviolabili da parte dei detentori del potere pubblico, inalienabili da parte degli stessi titolari di questi diritti- richieste di libertà che provenivano da coloro che combattevano contro il dogmatismo delle chiese e contro l'autoritarismo degli stati (Cfr. Bobbio, 1997, p.74-75).

Da questo punto di vista, proprio partendo da Locke, si capisce bene che la dottrina dei diritti naturali presuppone una concezione individualistica della società e quindi dello stato, continuamente contrastata dalla più solida e antica concezione organica, secondo la quale la società è un tutto, e il tutto è al di sopra delle parti.

La concezione individualistica, dunque, ha stentato a farsi strada perché è stata generalmente considerata fomentatrice di disunione, di discordia, di rottura dell'ordine costituito. La concezione organica è tanto persistente che, come ricorda Bobbio, ancora alle soglie della Rivoluzione francese, Edmund Burke scriveva che «gli individui passano come ombre, ma lo stato è fisso e stabile» (Bobbio, 1997). Anche nel periodo della Restaurazione, l'accusa rivolta all'individualismo era di distruggere la vera idea dell'obbedienza e del dovere, e con ciò distruggendo il potere e il diritto. Come sottolinea Norberto Bobbio, la concezione individualistica significa che viene prima l'individuo, si badi bene, l'individuo singolo, che ha valore per se stesso, e poi viene lo stato e non viceversa. Che lo stato è fatto per l'individuo e non l'individuo per lo stato, anzi per citare il famoso articolo 2 della Dichiarazione dell'89': «la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, è lo scopo di ogni associazione politica». In questa inversione del rapporto tra individuo e Stato, viene invertito anche il rapporto tradizionale tra diritto e dovere. Nei riguardi degli individui, vengono d'ora innanzi prima i diritti e poi i doveri. La stessa inversione avviene rispetto al fine dello Stato che per la visione organicistica e collettivistica la concordia ciceroniana, (*l'omonoia* dei greci) vale a dire la lotta contro le fazioni che lacerando il corpo politico lo uccidono, per l'individualismo è la crescita dell'individuo quanto più è possibile libero da condizionamenti esterni. Parimenti, rispetto al tema della giustizia, in una concezione organica, la definizione più appropriata del giusto è quella platonica per cui ognuna delle parti di cui è composto il corpo sociale deve svolgere la funzione che le è propria, mentre nella concezione individualistica è giusto che ciascuno sia trattato in modo da poter soddisfare i propri bisogni e raggiungere i propri fini, primo fra tutti quello della felicità, che è un fine individuale per eccellenza. L'individualismo è la base filosofica della democrazia: una testa, un voto. Come tale, si è sempre contrapposto e sempre si contrapporrà alle concezioni olistiche della società e della storia, da qualsiasi parte provengano, che hanno in comune il disprezzo della democrazia intesa come quella forma di governo in cui tutti sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano e hanno il potere di farlo. Insomma, libertà e potere derivano dal riconoscimento di alcuni diritti fondamentali, inalienabili e inviolabili quali sono i diritti dell'uomo.

D'altronde, nelle cosiddette carte dei diritti che precedettero quelle del 1776 in America e quella del 1789 in Francia, dalla Magna Charta al Bill of Rights del 1689 in Inghilterra, i diritti o le libertà non erano riconosciute come esistenti anteriormente al potere del sovrano, ma erano concesse o accordate e dovevano apparire, anche se erano il risultato di

un patto tra sudditi e sovrano, come un atto unilaterale da parte di quest'ultimo. Il che equivale a dire che senza la concessione del sovrano il suddito non avrebbe mai avuto alcun diritto (Cfr. Bobbio, 1997, p.114).

Per questa ragione, non vi è alcun dubbio che il principio della libertà individuale, si è andato via via affermando grazie al fondamentale contributo delle grandi rivoluzioni avvenute in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti.

Tuttavia, a differenza della Dichiarazione francese del 1789, che tra l'altro costituisce solo il preambolo della costituzione del 1791, il *Bill of Rights* (1689) - derivato dalle opere di John Locke, il quale, come abbiamo sottolineato, propugnava il riconoscimento della libertà come diritto naturale e la tolleranza come condizione per il suo esercizio - è un testo giuridico vincolante. Tutto questo ci porta inevitabilmente al primato storico del costituzionalismo inglese prima e nordamericano poi. Entrambi, infatti sono di testi legislativi vincolanti e non già delle mere dichiarazioni esortative, autorevoli quanto si vuole, come quella francese. Del resto, l'idea stessa di una dichiarazione non è francese: essa è stata imitata, nel suo insieme dai *Bill of Rights* angloamericani; quello inglese del 1689 e la dichiarazione dello stato della Virginia del 1776, dovuta a Thomas Jefferson. Del resto, in qualche maniera l'art.2 della nostra costituzione riflette questa concezione: la Repubblica dice riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo: esistono già (Cfr. De Franchis, 2006).

E pur tuttavia, ciò non deve affatto spingerci a misconoscere né a sottostimare l'influenza sul piano sociologico, politico, culturale delle idee e dei principi proclamati dalla rivoluzione francese

In quell'epoca, infatti, l'idea che ciascun individuo e, per estensione, ciascun popolo, avesse il diritto di dirigere i suoi propri atti, anche se mal formulata ed in forma incompleta, iniziò a diffondersi in maniera capillare nel corpo sociale. Come ricorda Tocqueville, essa si definì sotto forma di opinione nelle classi colte, si insinuò come una specie di istinto fino nel popolo. In sostanza, gli uomini liberi hanno ritenuto ed appreso che, a lungo andare, l'arbitrio di un padrone non manca mai di arrestare o di ritardare il progresso della prosperità pubblica, che crea spesso l'oppressione e sempre la guerra, e che non garantisce neppure quel benessere che porta le anime avidi e le nazioni degenerate a sopportarlo. Se ciò è vero, l'interesse per la libertà, aveva origine nella considerazione dei vantaggi che essa procura. (Tocqueville, 1997) Lo stesso Tocqueville, sottolinea come la rivoluzione francese operò in maniera da considerare il cittadino in modo astratto, al di fuori di qualsiasi società particolare. Essa, in altre parole, non si sarebbe limitata a

determinare i diritti particolari del cittadino francese, ma finì con lo stabilire i diritti e i doveri generali dell'uomo in materia politica. In questo modo, risalendo a quel che v'era di meno particolare e, per così dire, di più generale in materia di stato sociale e di governo, ha potuto rendersi comprensibile a tutti e imitabile in molti luoghi diversi nello stesso tempo.(Cfr. Tocqueville, 1996)

Da questo punto di vista, il messaggio più importante e significativo della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, riguarda la condizione naturale degli individui che precede la formazione della società civile. Infatti, la formula "Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti" è stata ripresa quasi letteralmente dall'articolo I della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo -documento la cui redazione fu promossa dalle Nazioni Unite e fu firmato a Parigi nel 1948- il quale recita testualmente: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». Anche questo documento tuttavia, non è giuridicamente vincolante per gli Stati membri dell'ONU il che dà adito a tutta una serie di problematiche e solleva urgenti interrogativi che tuttavia meriterebbero una specifica e approfondita trattazione che non è nelle possibilità di questo lavoro.

Ad ogni modo, la condizione di uomini liberi ed eguali nello stato di natura, descritto da Locke nel "Secondo trattato sul governo civile" non era una constatazione di fatto né un dato storico, ma era un'esigenza della ragione che sola avrebbe potuto capovolgere radicalmente la concezione secolare secondo cui il potere politico, il potere sugli uomini, procede dall'alto in basso e non viceversa. Era questo esattamente il fine che si erano posti i costituenti, i quali subito dopo nell'articolo 2 dichiarano che lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione di diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, quali la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Quanto alla proprietà, che l'ultimo articolo della Dichiarazione considera un "diritto inviolabile e sacro", è quella su cui si appunteranno le critiche dei socialisti e consegnerà alla storia la Rivoluzione dell'89 come rivoluzione borghese. In realtà, contrariamente a ciò che oggi si potrebbe pensare dopo le storiche rivendicazioni dei nullatenenti contro i proprietari latifondisti guidate dai movimenti socialisti durante il XIX secolo, il diritto di proprietà era stato considerato da sempre un argine, il più forte argine al potere arbitrario del sovrano(Cfr. Bobbio, 1997).



### **Cap. 3**

#### **La razionalità liberale e la dialettica del Totalitarismo**

---

##### **3.1 Lo Stato liberale**

Secondo James Buchanan, l'esigenza dello Stato nasce dal fatto che sebbene l'utopia per un individualista sia rappresentata dall'anarchia, il realismo lo spinge a riconoscere la necessità di un agente ordinatore, di una collettività, di uno stato. Ovviamente, sempre secondo Buchanan, in quanto norma minima di carattere procedurale, ogni entità di questo genere deve trattare equamente tutti quelli che qualifica come membri, come persone,

anche quando vengono riconosciute differenze tra queste stesse persone (Cfr. Buchanan, 1998). Ma cos'è la legge? Ovvero, più propriamente, quali sono i limiti della legge? La necessità di un agente di coazione nasce a causa dei conflitti fra interessi individuali e il ruolo impositivo dello stato concerne la protezione dei diritti individuali di fare affari, inclusa la stipula e l'esecuzione di contratti validi. In questo ruolo, l'agente di coazione parte da o comincia con l'assegnazione dei diritti che esistono. Se tuttavia la collettività è autorizzata a imporre diritti individuali, come si può evitare che ecceda questi limiti? Quali sono, si chiede Buchanan, i "diritti" dello stesso agente ordinatore, i diritti dello stato. Non possiamo infatti fare un ulteriore passo indietro e presumere la nomina o la selezione di qualche agente ordinatore di livello superiore, uno che proteggerà e limiterà i diritti di entrambi, stato e individui. È relativamente facile pensare ad una collettività che adempia il suo ruolo nel proteggere la persona e la proprietà da atti illegali perpetrati a loro danno. È molto più difficile, però, pensare ai mezzi attraverso i quali gli individui possono far valere e proteggere i loro diritti nei confronti di atti illegali commessi dalla stessa collettività. Come può essere incatenato il Leviatano? Ci sono stati vari congegni istituzionali finalizzati a ridimensionare le interferenze della collettività sovraordinata sui diritti individuali. La repubblica romana tentò di distribuire il potere esecutivo fra due o più funzionari nominati simultaneamente alla stessa carica. L'Europa medioevale oppose il potere decentrato della nobiltà al potere centralizzato della Chiesa e, più tardi, a quello degli stati nazionali emergenti. Montesquieu fu il primo politologo ad argomentare la necessità di giungere ad un'effettiva divisione e separazione dei poteri statali attraverso criteri procedurali, ed è a lui che ci si rifà ogni qualvolta si tenta di valutare il peso e i limiti dei sistemi democratici e di individuare le difese di cui essi possono dotarsi. La teoria della distinzione dei poteri è infatti il fulcro della visione liberale sul versante dell'ordinamento complessivo delle istituzioni democratiche, e Montesquieu in questo senso si allontana dal giusnaturalismo e dall'astratto storicismo illuministico per individuare in modo pragmatico quei principi e quelle leggi che possono guidare il governo degli stati in una condizione di equilibrio di poteri. Da Locke, Montesquieu ha tratto molte ispirazioni, il valore della libertà sopra ogni altra cosa, ma anche la considerazione che non affatto da considerarsi automatica una maggiore libertà nelle repubbliche piuttosto che nelle monarchie, perché tutto dipende dalle leggi e dalla loro scrupolosa osservanza. È un'esperienza eterna egli scrive, il fatto che ogni uomo il quale ha in mano il potere, è portato ad abusarne, procedendo fino a quando non trova dei limiti. Chi lo direbbe? La virtù stessa ha bisogno di limiti. Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la

disposizione delle cose, il potere freni il potere. Una costituzione può essere tale che nessuno sia costretto a compiere azioni alle quali la legge non lo costringe, e a non compiere quelle che la legge gli permette. Ed è così che si fa chiarezza sullo spirito delle leggi e sulla divisione dei poteri: «Quando nella stessa persona o nello stesso corpo di magistrati il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non vi è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato facciano leggi tiranniche per attuarle tirannicamente. Non vi è libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e da quello esecutivo. Se esso fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e sulla libertà dei cittadini sarebbe arbitrario, poiché il giudice sarebbe al tempo stesso legislatore. Se fosse unito con il potere esecutivo, infine, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore (Cfr. Montesquieu, 2005).

Come abbiamo visto, dunque, i filosofi sono andati alla ricerca di un “diritto naturale”, innato nell’uomo che potesse applicarsi sotto forma di precetti normativi per la collettività. I pensatori dell’illuminismo hanno evocato il contratto sociale per spiegare l’origine e i limiti posti all’autorità di governo. La stessa costituzione scritta ha avuto presumibilmente come suo primo obiettivo quello di offrire una qualche previsione di stabilità alle forme di limitazione dei poteri statali. In quest’ottica, le eredità dei congegni istituzionali e delle fonti mistiche, sono variamente mescolate nella formazione dell’ordine sociale all’interno del società occidentali. Negli Stati Uniti, i padri fondatori hanno legato il principio della separazione dei poteri di Montesquieu al principio federalista e hanno provato a garantirli con una costituzione scritta che rifletteva entrambi i presupposti: quelli contrattualismi e quelli di diritto naturale (Cfr. Buchanan, 1998, p.52-53).

Proprio in questo senso, avendo sostenuto che la ragione per cui gli uomini entrano in società è la conservazione della loro proprietà, oltre che della libertà, Locke ne deduceva che quando il governo viola questi diritti, si mette in uno stato di guerra con il suo popolo il quale è da quel momento sciolto da ogni vincolo di obbedienza, e non gli rimane che «il comune rifugio che Dio ha offerto a tutti gli uomini contro la forza e la violenza»(Locke, 1998) cioè riprendersi la libertà originaria e resistere(Cfr. Bobbio, 1997, p. 105-106) .

D’altra parte, secondo Locke, gli individui stabilendo un accordo tra loro e con colui che li governa, possono agire soltanto a nome proprio. Non possono cioè creare un ordine assolutamente rigido e immutabile, né possono abdicare in modo incondizionato a tutti i diritti, trasferendoli al sovrano. Diversamente da ciò che pensava Rousseau, il quale sosteneva che gli individui una volta sottoscritto il patto non esistessero più in quanto

esseri indipendenti, con una propria volontà, poichè la loro volontà si è incorporata nella volontà generale che domina lo Stato. Secondo Locke vi è un diritto che non può essere ceduto né trasferito, ed è il diritto alla personalità. Se un uomo infatti rinunciasse alla propria personalità cesserebbe di essere un soggetto morale, e come potrebbe allora stipulare un contratto sociale? (Cassirer, 2010) A tal riguardo credo sia utile ribadire perché, subito dopo essersi dati una costituzione liberale, i francesi, sotto la spinta delle folle rivoluzionarie, del pericolo esterno e di una leadership radicale l'hanno abbandonata ed è prevalso il modo di pensare di J.J. Rousseau col suo mito della volontà generale. Una scelta che non faranno i rivoluzionari americani cresciuti alla scuola di Locke (Cfr., Alberoni, 2002). La spiegazione, come aveva intuito Locke, va cercata nel fatto che la costituzione è costituita da due parti, ovvero da due patti. Il primo è il *pactum civitatis* in cui stabiliscono i diritti, il secondo il *pactum subiectionis*. Ma questo patto avviene a condizione che il sovrano riconosca i diritti *fondamentali e inviolabili* che i consociati hanno già definito nel *pactum civitatis*. In buona sostanza, per evitare che nella situazione rivoluzionaria, nasca un nuovo più terribile dispotismo, bisogna che i rivoluzionari per prima cosa pongano dei limiti alla propria spontanea pressione verso l'unanimità che tende a generare una assemblea o un capo carismatico onnipotente che viola i diritti appena proclamati. Questa è l'essenza delle istituzioni di convivenza. Se il movimento non si auto impone un tale limite, genererà inevitabilmente un nuovo dispotismo. La rivoluzione francese è fallita proprio in questo. È fallita nel compito di stabilire concretamente, l'obbligo per il nuovo sovrano (l'assemblea rivoluzionaria, la convenzione, il comitato di salute pubblica) di rispettare i diritti fondamentali ed inviolabili enunciati entusiasticamente il 26 agosto e scritti nella costituzione.

La stessa cosa a ben vedere è accaduto con le rivoluzioni di matrice marxista le quali, sul presentano una forte convergenza con l'ideale giacobino proprio sul piano ideologico.

L'essenza della costituzione, perciò, secondo Alberoni, non sta solo nella dichiarazione entusiastica dei diritti, e tantomeno nella nascita di una mistica volontà generale, ma nella identificazione di un preciso sovrano che non possa violare i patti. E i diritti non sono proclamati solo contro il precedente sovrano, ma anche contro lo stesso movimento rivoluzionario che tende esso stesso a diventare un sovrano collettivo dispotico (Alberoni, 2002). Il nodo sta tutto in questa fondamentale differenza. In pratica, la scuola inglese fa nascere lo Stato e la Costituzione non da un progetto escatologico, non da un comunione d'intenti, ma dal freddo calcolo razionale, poichè parte dall'idea che ciò che unisce gli uomini non è l'entusiasmo, la fede, il movimento, ma al contrario è la riflessione, il calcolo

della propria convenienza. Da qui l'idea per la quale, eliminare i comportamenti "passionali" ed aderire alle regole del gioco, implicite nella razionale ricerca dell'interesse, procurerebbe un generale vantaggio per tutti. Non è un caso- sottolinea Albert Hirschman- che dopo la Restaurazione e durante il dibattito sulla tolleranza religiosa, molto si discusse sui benefici che, all'interesse pubblico, potevano provenire dalla presenza di una varietà di interessi, e da un certo grado di tensione tra questi[...] quando poi il concetto fu riferito alle attività economiche dei singoli, i vantaggi che si potevano trarre dalla prevedibilità di un comportamento umano dettato dall'interesse apparvero enormi. Infatti, fosse anche solo a causa del gran numero degli attori, il contrapporsi degli interessi in campo commerciale non poteva mai diventare così totale e minaccioso come quello tra due stati confinanti o, all'interno di uno stato, quello fra gruppi rivali confessionali o politici[...]. Il risultato derivante dalle azioni di singoli individui prevedibilmente guidati dai loro interessi economici era dunque non un precario equilibrio, ma un fitto tessuto di rapporti interdipendenti. In altri termini, ci si aspettava che l'espansione del commercio interno avrebbe creato comunità più coesive, e che, d'altra parte, i traffici con l'estero avrebbero contribuito ad evitare la deflagrazione dei conflitti (Cfr. Hirschman, 2011). Ragion per cui, la libertà di coloro che sono sottomessi al governo, consiste nel non cadere in preda all'arbitrio incostante, capriccioso e dissennato di un altro uomo. In questo senso, l'incertezza in generale e in particolare l'incostanza dell'uomo, rappresentano il "male" da esorcizzare. In fondo è proprio a partire da questa consapevolezza che nasce la democrazia moderna: proclamazione dei diritti e limiti al sovrano chiunque esso sia. Sotto questo aspetto, senza alcun dubbio c'è da osservare come la Rivoluzione francese come poi quella sovietica, e cinese hanno soppresso la democrazia perchè hanno considerato il dissenso come tradimento schiacciando l'opposizione con mezzi giudiziari. D'altra parte, come ricorda Albert Camus, gli stessi anarchici, Varlet in testa, hanno visto bene che governo e rivoluzione sono propriamente incompatibili. Che il governo, sostiene Proudhon, possa mai essere rivoluzionario, implica una chiara contraddizione e ciò per la semplicissima ragione che esso è appunto governo. A esperienza fatta, aggiungiamo che il governo non può essere rivoluzionario se non contro altri governi. I governi rivoluzionari si obbligano ad essere per lo più governi di guerra. Più è estesa la rivoluzione, maggiormente alta è la posta in termini di guerra che essa suppone. A ben vedere, infatti, la società cui ha dato origine il 1789 si vuol battere per l'Europa. Quella nata dal 1917, si batte per il dominio universale. Insomma, "la rivoluzione totale finisce così per rivendicare l'impero del mondo" (Camus, 2009, p.123).

### 3.2 La “forma” della libertà

Una vera costituzione liberale, invece, deve affermare nel modo più chiaro la inviolabilità degli eletti (Canetti,1974) e garantire loro, dopo la sconfitta, di poter riprendere la competizione. D’altro canto, l’essenza della democrazia liberale non risiede nel fatto che ogni singolo uomo rediga egli stesso le leggi e le amministri, ma nel fatto che i legislatori e i governanti debbano dipendere dalla volontà popolare in modo tale da essere pacificamente sostituiti laddove emergano dei conflitti. Come d’altronde spiega Karl Popper l’innovazione apportata dalla democrazia liberale consiste proprio nella garanzia giuridico- istituzionale che i passaggi di potere tra una coalizione ed un’altra, avvengano senza spargimenti di sangue (Popper,1996). Insomma, senza queste garanzie basilari, non può esserci democrazia. Ebbene, sono proprio le dottrine politiche che sottolineano maggiormente il momento fondante collettivo, assembleare, consiliare ugualitario che le negano e che perciò, nonostante le promesse, producono istituzioni politiche totalitarie(Alberoni, 2002). All’opposto, come nota Hayeck, il principio della sovranità della legge venne consapevolmente sviluppata soltanto durante l’epoca liberale ed è uno dei suoi più grandi risultati, non solo quale salvaguardia, ma come incarnazione giuridica della libertà. Come affermò Kant “l’uomo è libero se deve obbedire unicamente alla legge e a nessuno degli uomini”. La sovranità della legge implica pertanto dei limiti all’ambito della legislazione: essa, in pratica, lo confina a quel tipo di norme generali conosciute come leggi formali ed esclude la legislazione che interessi direttamente particolari persone o che abiliti qualcuno ad usare il potere coercitivo dello stato al fine di una tale discriminazione. In questo senso, non significa che tutto debba essere regolato dalla legge ma, al contrario, che il potere coercitivo dello stato può essere usato unicamente in casi definiti in anticipo dalla legge e in modo tale che si possa prevedere come verrà usato (Cfr. Hayeck, 2011).

Si tratta di un tema affatto secondario nell’economia del nostro ragionamento. Come infatti suggerisce Benjamin Constant, le “forme” delle istituzioni liberali giocano un ruolo fondamentale nel mantenimento della pace sociale; “esse sono le divinità tutelari delle società umane, dal momento che, la loro osservanza è l’unico rimedio all’arbitrio e soltanto ad esse l’oppresso può appellarsi”. (Constant, 2008). Da questo punto di vista, - come osserva lucidamente Raymond Aron- l’essenza stessa della giustizia scompare con la

scomparsa delle forme liberali, di cui la giustizia rivoluzionaria ne rappresenta una mera caricatura. D'altronde, se il potere costituito utilizzasse come strumento politico la giustizia rivoluzionaria, non ci sarebbe più sicurezza per alcun individuo e, come è accaduto in Unione Sovietica -in particolar modo durante le purghe staliniane- la dialettica delle confessioni sfocerebbe nelle grandi epurazioni, nei milioni di sospettati che confessano crimini immaginari (Aron, 2008). Si tratta, infatti, di un'uguaglianza formale, astratta, a carattere procedurale, che però non preclude la libertà individuale, diversamente dall'uguaglianza sostanziale, ideale propugnato dalle correnti filosofiche ispirate alla dottrina del socialismo massimalista e che soprattutto consente la pace sociale. Infatti, fino a quando esistono barriere che ostacolano la libertà dell'individuo e di interi settori della popolazione, la vita sociale sarà inevitabilmente disturbata da rivolte violente; individui senza diritti sono sempre una minaccia per l'ordine sociale. La pace sociale, dunque, si può ottenere solamente allorché si permette a tutti i membri della società di partecipare alla vita delle istituzioni democratiche. E ciò implica l'eguaglianza di tutti davanti alla legge. L'uguaglianza che il liberalismo crea è l'uguaglianza davanti alla legge, il liberalismo non ne ha mai cercate altre (Mises, 1990).

Si perché in fondo le concezioni ispirate ad una visione organica e collettivistica della società, ignorano, o fanno finta di ignorare, il fatto che, come aveva ben compreso Buchanan, gli individui non sono uguali. Essi differiscono gli uni dagli altri per aspetti importanti e significativi; differiscono nella forza fisica, nell'immaginazione, nell'estro, nel talento artistico, nelle preferenze, nell'atteggiamento verso gli altri etc. Nessuno può negare la validità elementare di questa affermazione, naturalmente sostenuta da evidenze empiriche. Viviamo in una società di individui, non in una società di eguali. L'ordine sociale implica l'esistenza di una qualche struttura di diritti individuali, indipendentemente da come sono sorti, e dalle differenze che producono, così come implica l'esistenza di una qualche agenzia collettiva, ovvero lo stato. Le persone sono definite dai diritti che possiedono e che gli altri riconoscono loro, questo per dire che l'accordo sull'assegnazione dei diritti implica rispetto uguale e reciproco per questi diritti, così come sono stati assegnati. L'assegnazione dei diritti implica inoltre che l'agente sanzionatore, lo stato, deve comportarsi in modo neutrale nell'adempiere al suo compito, che è quello di trattare tutte le persone equanimemente nell'organizzazione e nell'esercizio delle funzioni di potere. Gli individui sono trattati con equità non perché sono uguali, ma perché la rispettiva assegnazione di diritti implica tale neutralità. Per come si presentano nella realtà

le persone sono e devono rimanere diseguali. Dunque, la condizione di neutralità, si traduce in un uguale trattamento tra diseguali, non fra uguali. Spesso nasce confusione per il fatto che l'uguaglianza di trattamento è considerata essa stessa un attributo genetico di uguaglianza. Per dirlo in termini diversi, c'è spesso la falsa presunzione che l'uguaglianza di trattamento implichi l'uguaglianza di fatto e che l'uguaglianza stessa in qualche misura sia una norma di progresso sociale. In realtà, la norma che impone l'uguaglianza di trattamento, emerge direttamente dall'identificazione e dalla definizione delle persone in quanto persone e non implica uguaglianza di fatto, né inferisce l'uguaglianza sostanziale come requisito di legittimazione per il trattamento ugualitario (Cfr. Buchanan, 1998, p.50-51).

### **3.3 Uguaglianza e libertà**

Alla stessa maniera sebbene la democrazia sia lo strumento attraverso cui si attua l'autonomia e l'autogoverno del popolo. Ciò però non significa che tutti debbano collaborare alla stessa maniera alla formazione delle leggi e all'amministrazione. D'altra parte la democrazia diretta, non è un'ipotesi praticabile in no stato moderno, tutt'al più può essere realizzata solo su scala molto ridotta. Neanche i piccoli parlamenti possono svolgere nelle assemblee plenarie tutto il loro lavoro; devono quindi essere elette delle commissioni e il lavoro effettivo viene svolto da singoli individui: dai proponenti, dagli oratori, dai relatori e soprattutto dai redattori dei progetti di legge. In sostanza la democrazia non implica una soppressione della leadership, dell'esercizio del potere, dell'autorità, della gerarchia. Ciò che cambia radicalmente è il criterio di legittimità del potere – dal momento che quest'ultimo non è più dall'investitura divina del sovrano nè da un'antica tradizione tribale, ma è fondato sul principio della sovranità popolare garantito da un sistema politico di tipo "legale-razionale" e sulle modalità attraverso cui esso si esercita non più incentrate sull'arbitrio e sulla forza, ma poste all'interno di un cornice normativa di regole, leggi, diritti, doveri e libertà sanciti da una costituzione liberale, protetti e tutelati dalle istituzioni statali che ne sono diretta espressione.

In buona sostanza, l'idea che gli uomini non siano del tutto uguali, che alcuni siano cioè nati per guidare ed altri per essere guidati, è una circostanza che nemmeno le istituzioni democratiche possono modificare. D'altra parte, non possiamo essere tutti pionieri: molti individui non hanno la forza e la capacità necessaria per esserlo, né in molti casi lo vogliono. L'idea che sotto la forma più pura di democrazia gli esseri umani



trascorrerebbero i loro giorni riuniti in consiglio, come i membri di un parlamento, deriva dalla concezione che noi abbiamo della città stato dell'antica Grecia nel periodo della sua decadenza, dimenticando però il fatto che come dicevamo prima quelle comunità non erano affatto delle democrazie, dal momento che escludevano dalla vita pubblica gli schiavi e coloro che non possedevano i pieni diritti di cittadinanza. In pratica, dove tutti devono cooperare, l'ideale "puro" di una democrazia diretta diventa impraticabile. Per conseguire gli scopi verso cui tendono le istituzioni democratiche è solo necessario che la legislazione e l'amministrazione si conformino alla volontà della maggioranza popolare, e a questo fine la democrazia rappresentativa è del tutto sufficiente. L'essenza della democrazia, infatti, non risiede nella possibilità che ogni singolo individuo rediga egli stesso le leggi e le amministri, ma sta invece nel fatto che i legislatori e i governanti debbano dipendere dalla volontà popolare in maniera tale da poter essere pacificamente sostituiti se emergono dei conflitti. La democrazia non pretende che il parlamento sia una copia su scala ridotta della stratificazione sociale del paese, con una maggioranza di contadini e lavoratori dell'industria là dove i contadini e i lavoratori dell'industria formano il grosso della popolazione. Come ricorda Mises, Il gentiluomo senza professione, che ha un ruolo di grande importanza nel parlamento inglese, l'avvocato e il giornalista dei parlamenti dei paesi latini, molto probabilmente rappresentano meglio il popolo di quanto non lo facciano quei leader sindacali e quei contadini che hanno portato la desolazione spirituale nei parlamenti tedeschi e slavi. La democrazia, infatti, non è oclocrazia, e per poter assolvere al meglio i suoi compiti, il parlamento dovrebbe includere al suo interno le migliori menti politiche della nazione(Cfr. Mises, 1990).

Dalla prospettiva liberale, pertanto, la critica che condanna questa uguaglianza come inadeguata in quanto la vera uguaglianza sarebbe quella del reddito, ottenuta per mezzo di una uguale ripartizione dei beni, è una critica ingiustificata. Al pari di ogni altra istituzione sociale, la legge esiste per scopi sociali e l'individuo deve sottomettersi ad essa perché i suoi propri scopi possono essere solo nella società e per mezzo di essa. Da questo punto di vista, la società funziona al meglio quando i mezzi di produzione sono nelle mani di chi li sa usare nel modo migliore, motivo per il quale graduare la capacità giuridica degli individui secondo il fatto accidentale della nascita, (come d'altra parte era sempre avvenuto prima che si affermasse il modello liberale) toglierebbe i mezzi di produzione dalla mani di coloro che ne assicurerebbero il maggior rendimento. Ed è un fatto strano, - chiosa Mises - che debba venir considerata antisociale, proprio quell'idea di uguaglianza

che considera l'uguaglianza unicamente dal punto di vista degli interessi della società nel suo insieme e che la incoraggia solo nella misura in cui essa contribuisce al raggiungimento di obiettivi di sviluppo sociale (Cfr. Mises, 1990, p.100-101). Da questo punto di vista, - sostiene Mises - al concetto di democrazia sono stati arrecati gravi danni da parte di coloro che, a causa di un'estensione ingiustificata della nozione giusnaturalistica di sovranità, l'hanno concepita come il dominio illimitato della volontà generale. Tuttavia, stando a siffatta concezione, non esisterebbe alcuna differenza sostanziale tra il potere illimitato dello Stato democratico e il potere illimitato dell'autocrate. In sostanza, l'equivoco nasce dall'idea di un apparato statale fondato esclusivamente sul potere politico. Stando così le cose, il legislatore si sente libero da qualsiasi limitazione perché evince, da questa teoria del diritto, che tutta la legge dipende dalla sua volontà. In altre parole, egli scambia la sua libertà formale con quella sostanziale e si crede al di sopra delle condizioni naturali della vita sociale. I conflitti che sorgono da questo malinteso, - conclude lo studioso austriaco - mostrano che la democrazia assolve una funzione sociale solo all'interno del liberalismo. La democrazia, infatti, senza liberalismo è un guscio vuoto (Cfr. Mises, 1990).

### **3.4 La Democrazia liberticida**

In questo senso, secondo il giurista e politologo Hans Kelsen, un avversario più pericoloso del fascismo e del nazismo è il comunismo sovietico. Questo perché combatte l'idea democratica sotto la maschera di una terminologia democratica. Nella teoria politica sovietica la dittatura del partito comunista, pretendendo di essere la dittatura del proletariato, viene presentata come democrazia. È molto importante mettere in luce l'artificio concettuale per mezzo del quale viene compiuta questa distorsione del concetto. Il significato originale del termine "democrazia", coniato nella teoria politica dell'antica Grecia, era governo del popolo. L'essenza del fenomeno politico designato con tale termine era la partecipazione dei governati al governo, il principio di libertà nel senso di autodeterminazione politica; e questo era il significato con il quale il termine è stato ripreso dalla teoria politica della civiltà occidentale. È facile capire come sia nell'antichità, sia nella nostra epoca, un governo del popolo è desiderato perché si suppone che esso sia un governo per il popolo. Un governo per il popolo significa appunto un governo che agisce

nell'interesse del popolo. Ma alla domanda quale sia l'interesse del popolo si può rispondere in modi diversi, e ciò che il popolo stesso crede essere il proprio interesse non è necessariamente la sola risposta possibile. Si può anche dubitare che esista un'opinione del popolo circa il proprio interesse ed una volontà del popolo mirante a realizzarlo. Per cui, un governo può considerarsi un governo per il popolo sebbene possa non essere affatto un governo del popolo. Come abbiamo avuto modo di osservare, già nell'antica Grecia, avversari della democrazia come Platone e Aristotele sostenevano che un governo del popolo, cioè un governo di uomini inesperti nella pratica del governo e privi della necessaria conoscenza dei fatti e dei problemi della vita politica, possa non essere affatto nell'interesse del popolo e perciò rivelarsi contrario al bene comune. Assai spesso, gli scrittori politici cercarono di dimostrare che l'autocrazia, sia essa monarchia ereditaria o dittatura, è per il popolo un governo migliore del governo del popolo, e cioè della democrazia. Poiché non solo la democrazia ma anche il suo opposto l'autocrazia può essere un governo per il popolo, tale qualità non costituisce un elemento per definire la democrazia stessa. Anche per questa ragione, secondo Kelsen è del tutto erronea la dottrina secondo cui la democrazia presuppone il credo nell'esistenza di un bene comune, obiettivamente determinabile, che il popolo è in grado di conoscere e di conseguenza, di rendere oggetto della propria volontà. Non esiste infatti un bene comune obiettivamente determinabile, per cui alla domanda cosa sia il bene comune si può rispondere solo con giudizi di valore soggettivi, i quali possono sostanzialmente differire l'uno dall'altro. D'altra parte, non si può negare che il popolo come insieme di individui differenti con livelli di reddito e di istruzione tra loro molto eterogenei, diversamente da ciò che pensava Rousseau, non ha una volontà uniforme. Solo l'individuo possiede un volere reale e la cosiddetta "volontà popolare" è semplicemente una metafora non un dato reale. D'altra parte la forma di governo definita governo del popolo, non presuppone una volontà del popolo volta a realizzare il bene comune (Cfr. Kelsen, 2005).

Il termine, secondo Kelsen, sta piuttosto ad indicare un governo a cui il popolo partecipa direttamente o indirettamente. Vale a dire, un governo esercitato mediante decisioni prese a maggioranza da un'assemblea o da uno o più gruppi di individui, o anche da un solo individuo eletto dal popolo. Tutti costoro si chiamano rappresentanti del popolo. Il termine democrazia, sta quindi ad indicare la relazione, costituita mediante l'elezione, tra l'elettorato e l'eletto. Per popolo si intendono tutti gli adulti che sono soggetti al governo esercitato direttamente dall'assemblea da essi costituita o indirettamente da rappresentanti

eletti. Elezioni democratiche sono quelle basate sul suffragio universale, uguale, libero e segreto. Il principio democratico può essere attuato in gradi diversi, a seconda di come queste condizioni, e soprattutto quella dell' "universalità del suffragio" sono realizzate. Esso si è sviluppato considerevolmente nel corso del ventesimo secolo, perché il diritto di voto, limitato durante il secolo precedente soltanto a chi pagava le tasse e ai maschi, è stato esteso ai salariati non contribuenti e alle donne. La democrazia è diventata una democrazia di massa (Kelsen, 1995) .

Si deve considerare la partecipazione al governo, vale a dire la partecipazione alla creazione e all'applicazione delle norme generali e individuali dell'ordinamento sociale che costituiscono la comunità, come la caratteristica essenziale della democrazia. Se tale partecipazione debba essere diretta o indiretta, e cioè se la democrazia debba essere diretta o rappresentativa, è in ogni caso questione di procedura, di metodo specifico per creare e realizzare l'ordinamento sociale che costituisce la comunità, essendo quest'ultimo il criterio distintivo di quel sistema politico propriamente chiamato democrazia. Il concetto moderno di democrazia, prevalente nella civiltà occidentale, non è certo del tutto identico a quello originale dell'antichità, essendo stato modificato dal liberalismo politico, la cui tendenza è di ridurre il potere del governo nell'interesse della libertà dell'individuo.

Seguendo tale indirizzo, nel concetto di democrazia sono state introdotte garanzie per certe libertà intellettuali, specialmente per la libertà di coscienza, sicché un ordinamento sociale che non contenesse tale garanzia non sarebbe considerato democratico anche se la procedura della sua creazione ed applicazione consentisse la partecipazione dei governati al governo. In questo senso il principio democratico e quello liberale non si identificano del tutto anzi secondo Kelsen esiste anche un certo antagonismo. Infatti, secondo il primo il potere del popolo è illimitato o, come si esprime la dichiarazione francese dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino: "Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione". Il liberalismo invece, significa essenzialmente limitazione del potere governativo, qualsiasi forma il governo possa assumere, e significa anche limitazione del potere democratico. La differenza tra i due ideali si presenta in maniera ancora più chiara se indichiamo i relativi concetti contrari: il contrario di democrazia è autocrazia, il contrario di liberalismo è totalitarismo. Da un lato quindi c'è il liberale, che pone come principio prioritario la limitazione dei poteri di qualsiasi temporanea maggioranza; dall'altro c'è il democratico dottrinario che pone al centro della sua concezione politica l'idea della sovranità popolare nel senso che il governo della maggioranza sia illimitabile e

illimitato. In questo modo però come abbiamo visto, l'ideale democratico in origine rivolto contro qualsiasi forma di arbitrio, diventa così la giustificazione di un nuovo potere arbitrario. Per questa ragione, il concetto stesso di democrazia è inscindibile da quello dei diritti dell'uomo. Se eliminassimo una concezione individualistica della società non riusciremmo più a giustificare la democrazia come forma di governo. Quale migliore definizione della democrazia -secondo Bobbio - se non quella secondo cui gli individui, tutti gli individui, hanno una parte della sovranità? E come si è potuto stringere in modo irreversibile questo concetto se non con l'invertire il rapporto fra potere e libertà, facendo precedere la libertà rispetto al potere? Da questo punto di vista, sarebbe ancora più corretto quando ci riferiamo ad una democrazia, parlare di sovranità dei cittadini più che di sovranità popolare. Quello di popolo è un concetto ambiguo di cui si sono servite anche le dittature moderne. Ed è un'astrazione talora ingannevole. Le decisioni collettive non le prende il popolo ma gli individui. La società democratica non è un corpo organico, non un insieme di individui. Se non fosse così non avrebbe alcuna giustificazione il principio di maggioranza, che rappresenta la regola fondamentale del processo di decisione democratica. D'altra parte, una impostazione teorica di questo tipo centrata sull'individuo, diversamente da come spesso si è portati a pensare non implica affatto l'egoismo, né come dato né come valore. Come spiega acutamente Robert Dahl, se l'espressione interessi umani è comprensiva di tutti gli interessi di un individuo in quanto persona, in quanto essere umano, allora nella sfera di interesse dell'individuo, è inclusa anche e soprattutto la stessa appartenenza a una comunità o comunque, vista la situazione odierna a diverse comunità e collettività. Ma il valore di questa forma di appartenenza, diversamente dalle interpretazioni avanzate da Platone in poi, da autori e dottrine politiche di matrice "collettivistica", (tra l'altro provenienti in maniera indistinta da destra e da sinistra), ha come fulcro gli individui che compongono la comunità, non una fantasmatica entità organica che subisce danni o ricava benefici indipendentemente dal trattamento riservato ai suoi membri. La democrazia liberale, incardinata sul principio dell'interesse individuale, ha invece elaborato e sviluppato l'idea che la comprensione del bene collettivo richieda la conoscenza degli interessi delle persone che compongono la collettività: niente di più e niente di meno. Se come sosteneva Adam Smith per un individuo il principale valore è di potersi considerare con rispetto, ciò implica che ciascun essere umano possiede il senso della propria dignità e dei propri interessi vitali ed ha la capacità di giudicare le istituzioni proprio a partire da tale criterio. L'individuo in questa cornice sociologica, in quanto fonte stessa dei sentimenti morali a loro volta indispensabili

al mantenimento di un certo grado di ordine e di coesione sociale, rappresenta, dunque, una forma a priori della vita morale e politica proprio perché egli giudica le norme e le istituzioni di una società alla luce del loro effetto sulla dignità e i bisogni vitali di una qualsiasi persona. D'altra parte, vivere seguendo leggi che si è contribuito a scegliere, avere la possibilità di partecipare al processo decisionale ad esse relativo, facilita la crescita personale dei cittadini in quanto esseri morali e sociali, dando loro la possibilità di proteggere e promuovere i propri diritti, così come i loro interessi fondamentali. Di contro, limitare le proprie opportunità di vivere sotto leggi di propria scelta, significa limitare il campo dell'autonomia morale. Poiché in un sistema liberale, il processo democratico massimizza la sfera possibile di autodeterminazione per coloro che sono soggetti a decisioni collettive, in questa maniera, tratta con il massimo rispetto della dignità personale coloro che sono sottoposti alle sue leggi. O comunque, in ogni caso, lo fa in misura enormemente maggiore di quanto abbiano fatto tutti gli altri sistemi politici conosciuti sino ad oggi. D'altra parte non possiamo non prendere atto del fatto che, nella teoria politica liberale, principi come quelli dell'"*habeas corpus*" e della separazione dei poteri, introducono degli strumenti legali che permettono di precisare e garantire i diritti dell'individuo dando garanzie ai cittadini di fronte agli abusi che lo stato può essere tentato di commettere. Lo stesso discorso vale per il parlamentarismo, il suffragio universale e tutto l'insieme delle istituzioni fondamentali della democrazia, perché risulta incontestabile che abbiano per effetto quello di indirizzare e attenuare i conflitti sociali e politici, di attenuare la violenza pubblica, di aumentare le possibilità che il cittadino riesca a godere della pace civile, di facilitare la produzione di ricchezza e di aumentare il livello e la qualità della vita. Da questo punto di vista, sottolinea Boudon, i processi di formazione e selezione delle idee giuridiche e politiche non sono affatto di natura differente da quelli delle idee scientifiche (Cfr. Boudon, 2009).

Inoltre, fornendo a tutti l'opportunità di partecipare attivamente alla vita politica, la democrazia promuove, come nessun altro tipo di sistema politico è in grado di fare, la fiducia in sé e il senso civico. Secondo Mill, infatti, un principio che sia universalmente vero e applicabile come nessun'altra proposizione generale, è che i diritti e gli interessi di ognuno hanno la sicurezza di non essere mai trascurati solo in un caso: quello in cui gli interessati posseggano essi stessi la forza di difenderli (Cfr. Mill, 1981). La popolazione infatti può proteggere i propri diritti e interessi dagli abusi del governo e di chi influenza o controlla quest'ultimo, solo nel caso in cui possa partecipare pienamente alle decisioni

relative alla gestione del governo. Quindi, quanto meno si possa desiderare è l'ammissione di tutti a partecipare alla sovranità, cioè un governo democratico. Ma dato che in una comunità che supera i limiti di una piccola città ognuno può partecipare solo a una minima parte degli affari politici, ne deriva che la migliore forma di governo non può essere che una democrazia rappresentativa.

Anche per Kelsen, come dicevamo prima, la lotta per la democrazia è storicamente una lotta per la libertà politica, vale a dire, per la partecipazione dei cittadini alla funzione legislativa ed esecutiva. In questo senso, l'idea di uguaglianza sostanziale in contrapposizione con l'uguaglianza formale, non ha niente a che fare con la democrazia. Ciò lo dimostra nel modo più chiaro il fatto che l'uguaglianza materiale, secondo Kelsen, può essere realizzata altrettanto bene e forse meglio in un regime dittatoriale, autocratico, rispetto ad un regime democratico.

### **3.5 La dittatura camuffata**

La teoria marxista, in sostanza, vuole sostituire all'ideologia della libertà l'ideologia della giustizia, servendosi della parola democrazia. Ma come aveva compreso il giurista e filosofo austriaco, è chiaramente un abuso adoperare la parola democrazia che rappresenta un certo metodo di creazione dell'ordine sociale, per indicare un contenuto di quest'ordine sociale che non ha alcun rapporto con il suo metodo di creazione. Tale manipolazione terminologica, finisce infatti con il far sì che il grande potere di legittimazione e tutto il valore affettivo che la parola democrazia ha in sé grazie alla sua idea di libertà, vengano distorti a vantaggio di una dittatura politica.

Da questo punto di vista, Vladimir Lenin, il maggiore protagonista della rivoluzione sovietica, dichiara che la dittatura del proletariato e cioè l'organizzazione dell'avanguardia degli oppressi è una immensa espansione della democrazia, perché essa diventa democrazia per il povero, a favore del popolo e non come la democrazia borghese che è ad esclusivo vantaggio dei ricchi. La caratteristica essenziale di questa democrazia è che essa porta all'estensione dell'effettivo godimento della democrazia, in un grado senza precedenti nella storia mondiale, coloro che sono oppressi dal capitalismo, ossia alle classi lavoratrici. Ciò che è decisivo, dunque, non è il criterio formalistico delle istituzioni, rappresentative, ma la materiale attuazione degli interessi delle masse. Perciò Lenin, dichiarò che la democrazia socialista non esclude in alcun modo la direzione individuale e la dittatura. Poiché la dittatura del proletariato in una società classista rappresenta

l'interesse della maggioranza ed è perciò una forma di democrazia proletaria (Cfr. Kelsen, 1995, p.201).

Questo pervertimento del concetto di democrazia da governo del popolo, cosa che in uno stato moderno può solo significare governo di rappresentanti eletti dal popolo, a quello di regime politico nell'interesse del popolo, di fatto, sostituisce come criterio della forma di governo definita democrazia, un giudizio di valore del tutto soggettivo, l'interesse del popolo a un fatto oggettivamente accertabile, ossia la rappresentanza attraverso organi elettivi. Per essere più chiari, - osserva sempre Kelsen - l'argomento centrale di questa dottrina politica, è che la vera essenza del modello democratico sarebbe il governo nell'interesse del popolo, ragion per cui se un governo agisce nell'interesse di quest'ultimo è come se fosse il popolo stesso a governare, anche se quel governo non è espressione della volontà popolare. Il popolo ovviamente sbaglia nel valutare il suo vero interesse e solo coloro che conoscono il vero interesse ne rappresentano anche la volontà, e la loro deve essere considerata una vera democrazia, in opposizione ad una democrazia formale. In questa "vera" democrazia, il popolo può essere rappresentato da un'élite, da un'avanguardia, o persino da un leader carismatico. Da questo punto di vista, occorre solo spostare l'accento nella definizione di democrazia da governo del popolo a governo per il popolo. Siccome non vi è alcun criterio oggettivo per accertare il cosiddetto interesse del popolo - conclude Kelsen - la frase governo per il popolo è una formula vuota utilizzabile per giustificare ideologicamente qualsiasi tipo di governo (Cfr. Kelsen, 1998). Con la nozione di democrazia sociale opposta alla nozione formale di democrazia, si nega semplicemente la differenza tra democrazia e dittatura e si considera la dittatura come vera democrazia.

In sostanza, secondo Hans Kelsen l'accusa di mero "formalismo" rivolta alle istituzioni liberali è soprattutto un espediente per nascondere un interesse antagonistico che è la vera ragione dell'opposizione. Non vi è perciò mezzo più adatto che utilizzare questo tipo di argomento per impedire il cammino verso la democrazia e, di conseguenza, a preparare la via all'autocrazia dissuadendo il popolo dal desiderio di partecipare al governo. Inoltre come nota Popper, quella che i marxisti definiscono in maniera sprezzante come una «mera libertà formale» rappresenta in realtà la base e la preconditione di qualsiasi attività sociale. Questa «mera libertà formale» in altre parole, cioè la democrazia, il diritto del popolo di giudicare e di far cadere il proprio governo, è il solo strumento noto per mezzo del quale possiamo tentare di proteggerci contro l'abuso del potere politico; essa significa il



controllo dei governanti da parte dei governati, e poiché il potere politico può controllare il potere economico, la democrazia politica è anche il solo mezzo di controllo del potere economico da parte dei governati. Senza controllo democratico, in definitiva, non ci può essere alcuna ragione al mondo per cui qualsiasi governo non debba usare il suo potere politico ed economico per fini molto diversi dalla protezione della libertà dei suoi cittadini(Cfr. Popper, 1996, p. 149, vol.2) .

E non è un caso che, fino a quando gli ideologi del partito nazionalsocialista non si dichiararono apertamente contro la democrazia, essi usarono esattamente lo stesso metodo degli ideologi del partito comunista. Ossia tacciarono il sistema politico della Germania di essere un regime plutocratico, una democrazia meramente formale, che garantiva ad una minoranza di ricchi il governo sulla maggioranza dei poveri, ed asserirono che il partito nazista come élite del popolo tedesco, intendeva attuare la vera volontà del popolo: la grandezza e la gloria della “razza tedesca”.

In realtà, il dogma che il potere economico sia alla radice di tutti i mali deve essere abbandonato. Il suo posto deve essere preso da una consapevolezza dei pericoli di qualsiasi forma di potere incontrollato. Dobbiamo renderci conto che il controllo del potere fisico e dello sfruttamento fisico resta il problema politico centrale. Ma al fine di attuare questo controllo dobbiamo instaurare la “libertà formale”.Una volta che l’abbiamo ottenuta e che abbiamo imparato ad usarla per il controllo del potere politico tutto dipende da noi. Anche qui i marxisti sono partiti normalmente dal presupposto che il potere politico può essere usato per il controllo del potere economico. Ma i loro piani e le loro azioni non si basarono mai su un chiaro ripudio della loro teoria generale, né su una ben fondata considerazione di quello che, come abbiamo sottolineato in precedenza, è stato il problema di ogni sistema politico: il controllo dei controllori e della pericolosa accumulazione di potere rappresentata dallo stato. Essi in pratica non si resero mai conto della decisiva importanza della democrazia come unico mezzo sinora noto per conseguire questo controllo.

Di conseguenza, essi non avvertirono mai il pericolo inerente ad ogni politica di accrescimento del potere dello stato. Essi, in pratica, hanno ritenuto che il potere dello stato non presenta particolari problemi ed è cattivo solo se è nelle mani della borghesia. Così hanno mantenuto la loro formula della dittatura del proletariato, non comprendendo che ogni politica di vasto respiro deve essere istituzionale non personale; e quando hanno reclamato a gran voce l’estensione dei poteri dello stato (in contrasto con la concezione dello stato di Marx) non si sono mai curati del fatto che le persone meno adatte avrebbero un giorno potuto impadronirsi di questi estesi poteri. Questa è una delle ragioni per cui,

quando hanno cominciato a prendere in considerazione l'intervento dello stato, hanno pensato di conferirgli poteri praticamente illimitati in campo economico. Essi si sono attenuti alla credenza olistica ed utopistica di Marx secondo cui solo un "sistema sociale" di nuovo genere può migliorare le cose. Il vero punto - secondo Popper- è che il potere dello stato è destinato, fatalmente, a restare un male pericoloso, ma ugualmente necessario. Ciò deve esserci di monito per tenere sempre presente il fatto che se allentiamo la nostra vigilanza e se non rafforziamo le nostre istituzioni democratiche, nel momento stesso in cui conferiamo maggiore potere allo stato mediante la pianificazione interventista, possiamo perdere la nostra libertà. E se la libertà è perduta, tutto è perduto, compresa la pianificazione. Infatti, perché dovrebbero essere realizzati piani per il benessere del popolo se il popolo non ha il potere di imporli? Da questo punto di vista, quindi, non c'è solo un paradosso della libertà per cui una libertà illimitata produce il suo esatto contrario, ma anche un paradosso della pianificazione per cui se pianifichiamo troppo, se diamo troppo potere allo stato, allora la libertà andrà perduta e ciò significherà la fine della pianificazione(Cfr. Popper, 1996, vol.2, pp152-153).

### **3.6 Stato e mercato**

In ogni modo, occorre sfatare quel vecchio pregiudizio per cui si considera che liberalismo e intervento statale siano termini in totale antitesi. Al contrario, come abbiamo potuto appurare, qualsiasi forma di libertà è chiaramente impossibile se non è garantito dallo stato. Come sostiene lo stesso Popper, "una certa quantità di controllo statale nell'educazione, per esempio, è necessaria se i giovani devono essere protetti da una trascuratezza che li renderebbe incapaci di difendere la loro libertà e se lo stato deve provvedere a che tutte le attrezzature educative siano a disposizione di tutti. Ma un eccessivo controllo statale in campo educativo è un fatale pericolo per la libertà, dato che porta fatalmente all'indottrinamento. In ogni modo, l'importante e delicata questione della limitazione della libertà non può essere risolta con una formula rigida e sbrigativa e il fatto che vi saranno sempre casi dubbi deve essere considerato positivamente, perché senza lo stimolo di problemi e contrasti politici di questo genere, la disponibilità dei cittadini a battersi per la libertà scomparirebbe ben presto, e con essa, la loro libertà" (Popper, p. 145, 1996).

Non a caso, dunque, la cifra distintiva della democrazia liberale è stata quella di considerare lo Stato ed il mercato come due istituzioni complementari. Per gli studiosi di orientamento liberale, infatti, una dimensione soft dell'intervento pubblico nell'economia -

pensiamo al ruolo di cuscinetto esercitato dallo stato sociale- è un elemento di regolazione sociale e di solidarietà, utile, necessario, indispensabile. Un elemento decisivo per la tenuta di un sistema liberale. La funzione sociale di tutela e di protezione dello stato rappresenta da sempre il cuore di un pensiero democratico di matrice liberale. In questo senso, l'obiettivo di garantire la libertà dal bisogno attraverso il riconoscimento del diritto dell'individuo in quanto cittadino ad un minimo vitale in campi quali la sanità, l'istruzione, la casa, l'assistenza, è il tratto distintivo del *welfare state*. In questa accezione, si tratta di una dottrina dell'intervento statale che va ben al di là della concezione di uno stato inteso come 'guardiano notturno', astensionista e limitato tipica di Adam Smith e della scuola di Manchester. D'altro canto, furono proprio due liberali, John Maynard Keynes e soprattutto William Beveridge, a rendersi conto che l'ideale di un mercato esclusivamente autoregolato, non era più sostenibile, soprattutto dopo la crisi del 1929. La concezione liberale della politica sociale poi, ha conservato l'idea di "intervento minimale" nel senso che, secondo Beveridge, il compito del soggetto pubblico era per un verso quello di fornire una rete di sicurezza che il mercato non poteva offrire, salvaguardando, al contempo il corretto funzionamento del mercato stesso, con la riduzione al minimo dei possibili effetti discorsivi, dei sostegni al reddito e di altri benefici di tipo sociale sulla motivazione al lavoro. Questo - sottolinea Antonio La Spina- era l'intendimento originale dei padri fondatori dello stato interventista, sociale, e appunto keynesiano (Cfr. La Spina, 2006). Come sappiamo poi, le vicende successive hanno poi sensibilmente travalicato tale impostazione originaria, espandendo a dismisura l'intervento pubblico, la spesa sociale, le politiche assistenzialistiche, fino alla "crisi fiscale dello stato" degli anni '70 e all'attualissima e terribilmente drammatica "crisi del debito" che dopo aver messo in ginocchio la Grecia minaccia diversi paesi dell'Eurozona tra cui soprattutto l'Italia.

Ad ogni modo, quando però la dimensione della tutela e della difesa dei deboli, si confonde con la totale sovrapposizione di tutte le sfere: stato, economia, religione e politica, siamo invece nel territorio della tirannide o in un regime totalitario. E' dunque indispensabile che il mercato costituisca una dimensione dell'agire sociale quanto più possibile autonoma dal potere politico in quanto dispositivo garante della libertà individuale.

Se ciò è vero, è possibile osservare come liberismo economico, stato sociale, libertà politica e concorrenza tra imprese si intrecciano in maniera inestricabile. Da questo punto di vista, la meritocrazia, principio alla base della rivoluzione francese e, ancor prima, del liberalismo inglese, costituisce un dato fondamentale, peraltro mai assoluto, che

caratterizza le società avanzate dell'Occidente. Come osserva Gianni Sartori «È una sciocchezza allora denunciare la meritocrazia come disuguaglianza. La disuguaglianza è nella "immeritocrazia", nell'attribuire eguali capacità e talenti a chi non li ha, a talenti e capacità diseguali». Prima delle grandi rivoluzioni- inglese-americana e francese-quando non esisteva neanche il concetto di cittadino, ma vigeva invece quello di suddito, a dominare non era il diritto ma il privilegio: ogni ceto, ogni categoria, ogni individuo era soggetto alla legge del suo gruppo. Il pluralismo di giurisdizioni si spiega con una determinata organizzazione sociale dove ogni gruppo era giudice dei propri membri, con proprie regole di condotta e propri tribunali; era un mondo dove il destino di ciascun individuo era tracciato sin dalla sua nascita e la mobilità sociale era virtualmente impossibile. D'altra parte come sottolinea lo stesso Sartori, la società di mercato rispetto alle società che l'hanno preceduta, è stata profondamente eguagliante: ha disconosciuto le ineguaglianze di nascita e di ceto affermando l'uguaglianza di opportunità e di merito. Per fare ciò tuttavia, ha dovuto rifiutare il principio dell'eguaglianza materiale, perché comporta trattamenti diseguali, regole che favoriscono i peggiori e penalizzano i migliori, il che come è evidente, fa a pugni con la logica concorrenziale del mercato (Cfr. Sartori, 1993, p. 225).

In questo senso, come ha sostenuto Hayek, la distinzione vera non è quella ideologica relativa alle diverse finalità fra socialismo e liberalismo (l'uguaglianza contro la libertà), ma quella pratica, riguardante i mezzi per attuarle. Il vero spartiacque, infatti, è fra il collettivismo e il capitalismo. Questo perché la volontà di assegnare un ruolo totalizzante allo Stato nella vita economica e sociale accomuna, di fatto, fascismo, nazismo e comunismo e anche, sia pure in misura minore, quella democrazia «progressiva» abbacinata dalla superstiziosa credenza della superiorità morale del pubblico sul privato. Fascismo, nazismo e comunismo sono insomma espressioni diverse di un unico principio informatore, il collettivismo. Hayek, in sostanza, dimostrava (con grande scandalo di molti intellettuali dell'epoca) l'inevitabile esito totalitario e fallimentare di ogni dirigismo economico; un esito che sarà confermato dalla caduta del comunismo. Egli capì fino in fondo la logica del totalitarismo, i cui interni meccanismi muovono tutti verso un unico scopo: quello di tenere gli esseri umani in uno stato di «minorità», assegnando al potere statale il compito di una direzione superiore e cosciente della vita sociale, secondo la credenza che solo organizzando la vita sociale dall'alto sia possibile creare e mantenere un ordine politico e morale valevole per tutti. Una credenza che dimostra come, nel Novecento, la vera contrapposizione non sia stata fra la destra e la sinistra, ma fra chi ha

creduto e chi non ha creduto nella libertà degli individui. La Classe, il Partito, il Proletariato, il Popolo, lo Stato, la Razza, la Storia, La Nazione, e altre simili entità trascendenti il destino delle singole persone, si sono rivelati per quello che erano: nefasti miti, perché in realtà esistono solo gli individui nella responsabile coscienza delle loro azioni (Cfr. Hayek, 2011)

### 3.7 Il metodo liberale

Come abbiamo avuto modo di osservare in questo breve excursus, l'afflato religioso che caratterizzava la società medioevale in Europa nel corso del tempo si è poi trasfigurato nel nostro moderno sistema di giustizia, laddove quest'ultimo mantiene un forte nesso con le sue origini sul terreno della spiritualità, della *religio* intesa come tenere insieme. Il principio dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, infatti, si traduce in epoca moderna, nell'uguaglianza degli uomini davanti alla legge. In pratica, senza il principio dell'uguale dignità di tutti gli uomini tradotta nel meccanismo procedurale dell'uguaglianza formale, la libertà nei limiti in cui sul piano storico e culturale è stato vincolato il suo esercizio, è privilegio di pochi, siano essi i cittadini spartani, gli arconti delle *polis* greche, o gli aristocratici romani. Allo stesso modo, se ci soffermiamo a riflettere sul significato del messaggio evangelico cristiano, scopriamo la sua enorme portata innovativa e il suo carattere rivoluzionario. Cristo, infatti, più di duemila anni fa disse, "ama il tuo nemico", introducendo così una visione del sistema sociale che in qualche misura non è fuorviante definire cibernetica, nella misura in cui introduce un'idea dell'"altro" come alternativa sistemica. Proviamo a spiegare meglio.

Secondo Kelsen, tra tutti i motivi che privano lo stato sovietico del diritto di chiamarsi democratico, vi è innanzi tutto quello di considerare come suo compito principale la soppressione violenta della minoranza, ovvero della borghesia in quanto classe sociale nemica dell'interesse popolare e della rivoluzione proletaria. Da questo punto di vista, è molto importante considerare che la trasformazione dell'idea di libertà naturale, come essenza di governo, nell'idea di libertà politica, come partecipazione al governo, non implica un abbandono della prima. Ciò che rimane è il principio della restrizione dei poteri governativi, principio fondamentale del liberalismo politico. Il suo presupposto è che il governo non deve interferire in certe sfere di interessi proprie dell'individuo, le quali

devono essere protette e tutelate dalla legge come diritti umani fondamentali o diritti di libertà, rispettando i quali le minoranze sono salvaguardate dal dominio arbitrario delle maggioranze. D'altra parte, se pensiamo al fatto che la tensione permanente tra maggioranza e minoranza, governo e opposizione, risulta così caratteristico del processo dialettico della formazione democratica della volontà dello stato, da ciò se ne deduce che il sale della democrazia è il confronto e la discussione. Di conseguenza, la volontà dello Stato, vale a dire il contenuto dell'ordinamento giuridico, può essere il risultato di un compromesso. Questo tipo di governo, infatti, garantendo la pace interna è preferito dai caratteri amanti della pace e non aggressivi. Ecco perché libertà di religione, libertà di stampa e di opinione, appartengono all'essenza della democrazia e soprattutto vi appartiene la libertà di scienza, basata sul riconoscimento del valore della conoscenza. L'apprezzamento della scienza razionale e la tendenza a mantenerla libera da ogni intrusione metafisica o religiosa sono tratti caratteristici della democrazia moderna quale si è venuta formando sotto l'influenza del liberalismo politico. D'altra parte, il più accentuato processo di demagizzazione che caratterizza la tradizione ebraico cristiana è per Weber il terreno di coltura pur non esente da conflitti, del pensiero scientifico. L'idea di libertà, che è alla base del liberalismo politico, non solo implica il postulato che il comportamento esterno dell'individuo in relazione ad altri individui, sarà – per quanto possibile- soggetto alla sua volontà, e che se dovrà esserlo a quella dello stato lo farà in maniera volontaria e non coattiva, ma implica anche il postulato che il comportamento interno dell'individuo, il suo pensiero, sarà soggetto solo alla sua ragione e non ad una autorità trascendentale esistente o supposta tale al di là di essa, ad una autorità alla quale la sua ragione non partecipa perché inaccessibile. Il liberalismo in altre parole, non introduce soltanto la libertà politica, ma implica anche l'autonomia e l'indipendenza intellettuale dell'individuo, che rappresenta la vera essenza del razionalismo. Secondo Kelsen, questo atteggiamento, specialmente il rispetto per la scienza, corrisponde perfettamente a quel tipo di individuo che abbiamo specificamente definito come democratico. Nel grande dilemma tra volontà e conoscenza, tra desiderio di dominare il mondo e desiderio di comprenderlo il pendolo oscilla più in direzione della conoscenza che in quella della volontà, più verso la comprensione che verso il dominio, proprio perché un carattere di questo tipo, riduce in parte la volontà di potenza, l'intensità cioè dell'esperienza dell'io e rafforza invece l'autocritica, assicurando la fiducia nella scienza critica(Cfr. Kelsen, 1995).

Su questo stesso piano, la democrazia liberale rappresenta l'applicazione alla sfera del discorso politico di quel principio introdotto da Karl Popper, e noto come il metodo

falsificazionista: quel criterio secondo il quale qualsiasi scienziato in quanto portatore di una propria idea o di una propria visione del mondo, deve dichiarare a quali condizioni sarebbe disposto a rinunciare alla propria “verità” e quindi a mettere in discussione il proprio sistema di idee. Se non esistono condizioni, variabili intervenienti, fattori di varia natura che ne possano inficiare l’ipotesi di partenza in maniera tale da mettere in discussione l’impianto teorico, non si tratta di un pensiero scientifico. Quest’ultimo, infatti, si fonda sulla libertà, sulla confutazione, sul dubbio metodico e sullo scetticismo sistematico. Per questa ragione, non è afferente al dominio della verità, ma riguarda la conoscenza e le tappe dentro cui si costruisce la conoscenza. In effetti, anche la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall’assunto che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti. Infatti, di fronte all’autorità del bene assoluto che tutto domina, a coloro che cui questo bene porta la salute non resta che l’ubbidienza incondizionata e assoluta; un’ubbidienza la quale senza alcun dubbio, non può poggiare che sulla fiducia che l’autorità del legislatore sia in possesso del bene assoluto, nello stesso modo in cui, in senso inverso, si ammette che la conoscenza di questo bene resti interdetta alla grande massa dei sudditi. In altre parole, la grande questione è cioè se esista una conoscenza della verità assoluta, una comprensione dei valori assoluti. Questa, secondo Kelsen, è la principale antitesi tra le filosofie del mondo e quelle della vita in cui si inserisce l’antitesi tra autocrazia e democrazia. «La fiducia nell’esistenza della verità assoluta e di valori assoluti, pone infatti le basi di una concezione metafisica e mistico-religiosa del mondo[...] Ma la negazione di questo principio, l’opinione che alla conoscenza umana siano accessibili soltanto verità relative, valori relativi e che, per conseguenza ogni verità e ogni valore- così come l’individuo che li trova debbano essere pronti, ad ogni istante a ritirarsi per fare posto ad altri principi e valori, porta alla visione del mondo del criticismo e del positivismo, intendendo con ciò quella direzione del pensiero e della scienza che parte dal positivismo, cioè dal dato, dal percettibile, dall’esperienza che può sempre cambiare e che rifiuta l’idea di un assoluto trascendente a questa esperienza [...]D’altra parte, chi ritiene inaccessibile alla conoscenza umana la verità assoluta, non deve considerare come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l’opinione altrui. Perciò da questo punto di vista, il pluralismo è la concezione del mondo che il liberalismo incoraggia e presuppone[...] La democrazia liberale, infatti, stima allo stesso modo la volontà politica di ognuno, come rispetta ugualmente ogni credo politico, dando ad ogni convinzione politica la stessa possibilità di esprimersi e di cercare di

conquistare l'animo degli uomini attraverso una libera concorrenza»(Cfr. Kelsen, 1995, p.147-150).

Il dominio della maggioranza, caratteristico della democrazia, si distingue da ogni altro tipo di dominio perché secondo la sua più intima essenza, non soltanto presuppone per definizione stessa un'opposizione-la minoranza- ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge coi diritti fondamentali e con le libertà fondamentali. Ma più la minoranza è forte, più la democrazia è obbligata a cercare il compromesso. Così come nulla caratterizza il pluralismo politico meglio della tendenza che esso presenta ad una conciliazione di due punti di vista opposti non potendo né accettare interamente né negare in modo assoluto alcuno. Insomma, il pluralismo dei valori, l'impossibilità di rivendicare per un programma o un ideale politico un valore assoluto, per quanto siamo disposti al sacrificio per il suo trionfo e per quanto ne siamo personalmente convinti, costringe categoricamente a respingere anche l'assolutismo politico, che si tratti di una casta di preti, di nobili o di guerrieri. Chi nella propria volontà e azione politica può invocare un'ispirazione divina, una luce soprannaturale, può avere il diritto di restar sordo alla voce degli uomini e di far prevalere la propria volontà come volontà del bene assoluto. Per questo motivo, la parola d'ordine della monarchia cristiana fondata sulla grazia divina poteva essere solo autorità, ma non maggioranza, che è invece la parola d'ordine di coloro che sono per la libertà intellettuale, per una scienza liberata dalla credenza in dogmi e miracoli e fondata sulla ragione umana e sul dubbio della critica. Dunque, coloro i quali è la conoscenza umana ad assegnare i fini sociali possono giustificare l'uso inevitabile della costrizione per la realizzazione di questi scopi soltanto dietro consenso almeno della maggioranza di coloro a cui l'ordine costrittivo deve assicurare la felicità. E quest'ordine costrittivo, deve essere organizzato in modo tale che anche la minoranza, la quale non è completamente nell'errore né priva di diritti, possa in ogni momento divenire maggioranza. (Cfr. Kelsen, 1995, p.150-151) La democrazia liberale va considerata, in questo senso, come un metodo innovativo in materia di organizzazione sociale, al pari di altre importanti innovazioni istituzionali come il mercato, la moneta, le associazioni volontarie, lo stato di diritto, la burocrazia.

### **3.8 Liberalismo e cibernetica**

D'altra parte, come suggerisce acutamente Caramiello anche i modelli di organizzazione sociale, sono delle *tecniche*, ovvero delle tecnologie immateriali, *macchine organizzazionali*, le quali, possono essere più o meno sofisticate, più o meno avanzate, più



o meno complesse, più o meno evolute (Caramiello, 2002). E così come risulta chiaro che esercitare il controllo demografico attraverso la contraccezione è un metodo più avanzato che uccidere le bambine appena nate, e che le due pratiche sociali non sono legittimamente “diverse”, ma sono una più evoluta e l’altra meno, risulterà altrettanto comprensibile che scegliersi la leadership attraverso elezioni libere, nelle quali concorrano diversi competitori, è meglio che avere un leader il quale è tale solo perché figlio del leader precedente o perché ha sgozzato l’uomo che occupava prima il potere, o lo ha sconfitto in battaglia, o perché gode dell’appoggio di qualche casta sacerdotale. Per questa stessa ragione, una democrazia liberale non è semplicemente “diversa” da una qualsiasi forma di tirannide totalitaria, ma è una configurazione “storicamente” superiore, un modello più avanzato. Naturalmente, questa affermazione non è ancorabile a nessuna idea di superiorità biologica o razziale, concezioni che non possiedono alcuna cittadinanza in ambito scientifico: il tema in discussione è integralmente di carattere storico, ambientale e sociale (Cfr. Caramiello, 2002).

In pratica, la logica che sta dietro il sistema dell’alternanza tipico della democrazia moderna, considera che così come ad uno scienziato viene chiesta l’ammissione di non possedere la verità ma solo uno stadio provvisorio della conoscenza, che potrebbe risultare inadeguato, incompleto, superato, l’indomani, come d’altra parte è sempre accaduto nel mondo della scienza, la stessa identica cosa viene chiesta al politico. Egli, infatti, non è considerato la bocca della verità, né l’espressione dell’idea pura o perfetta di governo, ma è legittimato semplicemente in quanto ispiratore di un modello sociale, di un programma di governo, di un progetto culturale che magari ha goduto di un consenso popolare, ma che probabilmente, verrà meno in futuro, nel momento in cui non godrà più del sostegno dell’opinione pubblica, e la maggioranza dei cittadini non starà più dalla sua parte; in quel momento egli deve pacificamente accettare la sconfitta e trarne le conseguenze. Ma per poterlo sostituire c’è bisogno che lo si difenda, che lo si tuteli, che lo si protegga.

Secondo Caramiello, il precetto evangelico “Ama il tuo nemico” significa proprio questo: tutelare la propria alternativa. Non è soltanto un problema morale, di altruismo nei confronti dell’altro, o almeno, non è solo questo. Basti pensare al fatto che nelle tradizioni aristocratiche, monarchiche, nobiliari, nelle tirannidi, quando si decapitava il sovrano, si decapitavano assieme a lui tutti i suoi discendenti e chiunque avesse un rapporto di consanguineità, perché non doveva sopravvivere nessuno che potesse rivendicare il trono. Bisognava estinguere quel potere, estirpare alla radice quella dinastia. Nella democrazia liberale, invece, chi viene sconfitto alle elezioni continua a stampare i propri giornali, a

indire manifestazioni contro le leggi promulgate dalla maggioranza, a intervenire nei programmi televisivi rivolgendo accuse al vincitore, riuscendo magari anche a vincere le elezioni successive e sostituirlo. A noi tutto ciò sembra normale, ma è semplicemente sublime. Come potrebbe essere diversamente, dal momento che è stato affermato il principio per cui si è portatori di uno stadio transitorio temporaneo, parziale, episodico della conoscenza, e poiché non si possiede la verità ultima e definitiva, un pezzo di verità, delle buone idee, potrebbe possederle il nostro nemico, ragion per cui, qualora lo si eliminasse, ciò significherebbe rinunciare ad un pezzo di verità, privando il sistema di una risorsa.

Come abbiamo potuto constatare, la declinazione del precetto cristiano “ama il tuo nemico” in ottica liberale, acquisisce un significato molto più ampio che trascende il pur importante e significativo contenuto morale. Con esso, infatti, si impone alla maggioranza di tutelare “l’altro” in quanto potenziale alternativa, per il semplice motivo che, non essendo la verità appannaggio di nessuno, bisogna che ciascuno faccia i conti con l’eventualità di essere dalla parte del torto. L’altro, quindi, rappresenta una risorsa, poiché offre la possibilità al sistema di rinnovarsi nel caso in cui colui che è al potere fosse in errore. Le procedure che regolano il funzionamento della democrazia liberale, da par loro, inverano il contenuto di questo messaggio evangelico attraverso la realizzazione di un ordinamento politico fondato sul meccanismo dell’alternanza alla guida del governo. Un modello in cui per la prima volta nella storia, come si è sottolineato prima, i passaggi di potere da una coalizione ad un’altra, avvengono senza spargimenti di sangue.

In questa precisa accezione, il modello della democrazia liberale può essere definito come l’applicazione del falsificazionismo popperiano al funzionamento della sfera politica.

Ciò però, secondo Caramiello, comporta tutta una serie di implicazioni. La prima, è che il liberalismo, in fondo, deve assumere un carattere per certi versi nichilista. Ossia, dovendo permettere a tutti la stessa possibilità di credere, professare ed esprimere le proprie opinioni e preferenze, in un certo qual senso non deve identificarsi con nessuna delle fedi, delle sensibilità e degli orientamenti etico politici presenti in campo. Il suo è un ruolo di arbitro neutrale e deve quindi limitarsi a far rispettare le regole del gioco senza manifestare alcuna forma di faziosità. I valori e i principi generali che orientano e guidano l’azione del governo e del parlamento, devono quindi essere posti ad un livello di generalizzazione che sia il più alto possibile per poter includere tutti coloro che sono sotto la sua giurisdizione, indipendentemente dalle convinzioni etiche e dall’appartenenza culturale e religiosa da loro espresse; lo stato, in sostanza, non deve sposare alcuna fede particolare.

E' un nichilismo ovviamente non assoluto, potremmo piuttosto definirlo un nichilismo ben temperato che deve credere in molte cose : nell'*habeas corpus*, nell'idea di libertà, nel pluralismo delle idee e dei punti di vista, nel diritto alla proprietà privata, alla libertà di pensiero, di espressione, di circolazione, nell'uguaglianza giuridica, nel suffragio universale etc. In sostanza, poiché il sistema deve incarnare un'immagine che non si identifica con nessuno dei soggetti che ne fanno parte, altrimenti non manterrebbe la propria imparzialità. Le regole devono essere comuni e valere allo stesso modo per tutti, ciò implica il fatto che esso debba starne fuori e ciò significa che deve essere nichilista, ma si tratta però di un nichilismo liberale che è il nichilismo della vita, di valori e della libertà ed è quindi il contrario del nichilismo etico- morale. E' il nichilismo dei fondamenti morali e civili e di alcuni principi essenziale sui quali dobbiamo necessariamente accordarci, dopodichè vengono le differenze, ma l'accordo su alcuni principi fondamentali rappresenta la condizione affinché possano esistere le differenze. Per essere ancora più chiari, in termini di *fundamentals*, di principi fondamentali, occorre il consenso. E il consenso più importante di tutti, come ricorda Sartori, verte sulle regole di risoluzione dei conflitti, che in democrazia è la regola maggioritaria. Dopodichè, se c'è consenso su come risolvere i conflitti, allora diventa lecito configgere sulle *policies*, sulla soluzione delle questioni concrete, a livello di politiche di governo. Ma ciò è possibile perché il consenso di fondo, o sui fondamenti, ci autolimita nel configgere, e cioè addomestica il conflitto, lo trasforma in conflitto pacifico. Allo stesso tempo, il consenso non deve mai essere inteso come un parente prossimo dell'unanimità in quanto in una società pluralistica si fonda su un processo di aggiustamento tra menti e interessi dissenzienti, ragion per cui, il consenso si configura per Sartori, come «un processo di sempre mutevoli compromessi e convergenze tra persone divergenti»(Cfr. Sartori, 2002, p.33). In fondo, si tratta di un principio nuovo e rivoluzionario. Come si è visto, infatti, fino al XVII secolo si era sempre ritenuto che la diversità fosse causa della discordia e dei disordini che portavano gli stati alla rovina. Pertanto, si era sempre ritenuto che la salute dello Stato postulasse l'unanimità. Poi si andò gradualmente affermando soprattutto in Inghilterra e negli Stati Uniti una concezione opposta, e fu l'unanimità che divenne a mano a mano sospetta. Ma è la democrazia liberale non la democrazia degli antichi che si fonda sul dissenso e sulla diversità, «siamo noi non i greci dell'età di Pericle ad aver inventato un sistema politico di consenso arricchito e alimentato dal dissenso» (Sartori, 2002, p.21).

### 3.9 Individuo e proprietà privata

D'altra parte, pur essendo tutti generalmente d'accordo con il principio che il primato debba essere assegnato alla libertà, ciò non vuol dire che ciascun sia libero di fare ciò che desidera procurando un danno ad altri. La libertà, infatti, è tale solo quando esistono dei vincoli, secondo il principio per cui la libertà dell'uno finisce laddove comincia la libertà dell'altro.

Se le cose stanno così, come rileva Buchanan, in assenza di confini "naturali" tra gli individui nelle attività che questi possono intraprendere, sorge la necessità di una struttura regolativa, di un referente a cui imputare la regolazione di queste attività, persino se tale struttura, in sé per sé, fosse arbitraria. Il fondamento logico della proprietà, giace precisamente in questo bisogno universale di confini tra "il mio e il tuo". Di conseguenza, per sfuggire al mondo del conflitto perpetuo alla Hobbes, occorre una definizione esplicita dei diritti che fanno capo agli individui per consentire loro di agire (Buchanan, 1998, p.45). La regolazione del diritto di proprietà è in effetti lo strumento o il mezzo con i quali si definisce all'inizio una "persona". Secondo Buchanan, potrebbe essere arduo sostenere che un individuo esista in quanto tale, in mancanza di una qualche definizione dei confini o dei limiti relativi all'ordinamento dei diritti che gli lasciano fare delle cose e contemporaneamente escludano o impediscano che altri le facciano. Con tali limiti definiti, tuttavia, un individuo è chiaramente un'entità distinta dai suoi simili. Equipaggiato con questa struttura di diritti, informato sul loro contenuto, e ugualmente informato sui diritti che spettano agli altri, l'individuo è in posizione idonea per iniziare ad accordarsi con altre persone, a negoziare transazioni, ovvero, in termini più generali, a comportarsi come uomo libero in una società di uomini (Buchanan, 1998, p.47-48). Per i liberali, in ogni modo, i vincoli devono essere minimi. Come si è detto in precedenza, lo stato non deve invadere la sfera d'azione degli individui. Le regole, infatti, in un sistema politico liberaldemocratico costituiscono essenzialmente una cornice di principi e di norme all'interno della quale l'elaborazione e la condivisione di specifici contenuti da parte dei singoli, avviene all'insegna della libertà di scelta, dando così vita ad un modello di società fondato sul pluralismo culturale.

E' importante, comunque, fare chiarezza su un punto. A dispetto di quanti si dichiarano liberali ma non liberisti, è utile ricordare loro che non vi è nessun sistema sociale che avendo eliminato le libertà economiche, ha mantenuto quelle politiche. Non è mai esistito, insomma, un 'sistema liberale' senza economia liberista. Per lungo tempo siamo stati

abituati ad utilizzare categorie che dal punto di vista di una sociologia analitica o di una sociologia della complessità non sono affatto scontate e sarebbero tutt'al più da dimostrare come la differenza tra liberismo e liberalismo. Si tratta in fondo di una confusione che a molti impedisce di comprendere come i sistemi politici socialdemocratici dei paesi scandinavi sono a tutti gli effetti dei regimi liberali, con una funzione un po' più o un po' meno accentuata dello stato sociale. D'altra parte anche gli Stati Uniti d'America che sono il paese più liberista sul piano economico e forse anche culturale, furono negli anni 30' del 900' il paese più socialdemocratico del mondo. Attraverso il New deal, infatti, si diede vita ad una stagione che in otto anni fece rifiorire una nazione messa in ginocchio dalla grande crisi del 1929.

Sicuramente, ed è la storia a dimostrarcelo, esiste la possibilità di avere un sistema totalitario dal punto di vista politico e liberista dal punto di vista economico, come è il caso, oggi attualissimo della Cina comunista, ed in passato lo è stato del regime nazista e fascista. Ma se è vero che non tutti i paesi ad economia di mercato sono democrazie liberali, non è mai esistito un sistema politico liberal-democratico privo di un'economia di mercato. In sintesi, quindi, diremo che il mercato rappresenta la condizione necessaria, ma non sufficiente per la fondazione di una società ispirata ai valori del liberalismo democratico.

D'altra parte, strano ma vero, lo stesso Marx, in una lettera di risposta ad Engels, - corrispondenza contenuta nel carteggio India, Cina, Russia- il quale gli chiedeva un parere sulle ragioni per cui l'idea di libertà, di individuo, non si fosse affermata nei paesi asiatici- sosteneva che ciò era dovuto al fatto che, nelle cosiddette società idrauliche, vista l'estensione del territorio, per poter mettere a coltura i campi c'era bisogno di grandi opere idriche, come spostare ad esempio il letto di un fiume, opere che solo il sovrano con le sue enormi risorse ed il suo imponente apparato organizzativo sarebbe stato in grado di realizzare, non certo dei semplici contadini. Queste grandi opere, dunque, fecero sì che la terra rimanesse indivisa, sotto il controllo esclusivo dello Stato (Marx, Engels, 2008). Lo stesso Karl Wittfogel, un secolo più tardi dimostrò come lo sviluppo di un'economia basata sull'irrigazione su vasta scala, richiede accentramento politico, controllo burocratico, manodopera in corvée e specifiche forme di dispotismo, fattori che in quelle civiltà ostacolarono alla base e stroncarono alla radice la possibilità di realizzare qualsiasi forma di iniziativa e di intrapresa individuale (Wittfogel, 1968). Il punto è che non essendoci il piccolo contadino proprietario, l'individuo non emerge, perché quando un contadino mette dei paletti per delimitare un terreno e ne rivendica la proprietà. Marx, da

questo punto di vista, senza accorgersene, aveva sconfessato la sua stessa teoria. Se si afferma, infatti, che l'idea dell'individuo libero nasce con la divisione della proprietà collettiva della terra, come si può poi sostenere che il massimo della società libera si ha quando si socializza di nuovo tutta la terra, rendendola proprietà esclusiva dello stato? D'altronde, come potrebbe imporsi l'idea di individuo, di soggetto morale, in una società agraria dove essendo la terra proprietà esclusiva dello Stato il contadino è solo un servo della gleba. E non è affatto un caso, a nostro avviso, che la dottrina politica di Marx, contrariamente a quanto egli stesso pensava, non si è affermata in Inghilterra - paese che rappresentava allora il cuore della rivoluzione industriale - ma è stata invece adottata in Russia e in Cina, Paesi con un assetto sociale pre-moderno ed un'economia senza libero mercato. Una possibile risposta, consiste forse nel fatto che imporre una comune agricola ad un contadino che per tutta la vita ha lavorato alle dipendenze di un aristocratico, è più facile che espropriare un contadino proprietario dei suoi venti ettari di terreno, proprio perché quest'ultimo, assai probabilmente, si opporrà all'abuso a costo di mettere a repentaglio la propria vita e quella dei suoi familiari. Tanto più che, come aveva compreso lucidamente Benjamin Constant, all'arbitrio sulla proprietà fa solitamente seguito l'arbitrio sulle persone, in primo luogo perché l'arbitrio è contagioso, in secondo luogo, perché la violazione della proprietà provoca per forza di cose la resistenza. L'autorità infierisce allora contro l'oppresso che le si oppone, e volendo portargli via i suoi beni, è spinta a portargli via anche la libertà (Cfr. Constant, 1962). In pratica, come sottolinea Sartori, il marxismo ci ha fatto credere che l'intangibilità della proprietà privata affermata sino a due secoli fa, fosse un *escamotage* per difendere l'avido borghese e il suo arricchimento illimitato. Ma non è affatto così. Difendere la proprietà significava garantire la propria sopravvivenza e quella dei propri familiari. Sostenere, dunque, come sostengono i marxisti che il liberalismo è la sovrastruttura politica di un individualismo proprietario e capitalistico significa travisare la storia. Tra l'altro, nel periodo che va da Locke a Constant, l'idea economica isolata della proprietà con i suoi addentellati capitalistici non era ancora emersa. Il liberalismo classico conosceva soltanto la proprietà protettiva. (Cfr. Sartori, 1993, p.234-235).

Non è un caso, quindi, - nota Luigi Einaudi - che anche il rozzo contadino, il quale cinge con una siepe il campo, vi edifica una casa per sé e vi fa crescere sopra frutta, viti ed olivi e fiori, forse non ha mai meditato sulla libertà, eppure in maniera "istintiva" egli si sente libero. Egli pur tentando di dominarle è servo delle stagioni, della pioggia, della siccità, ma non di un altro uomo. Sa che se i suoi prodotti sono buoni potrà scambiarli sul mercato con

altri beni di cui necessità. In questo senso la libertà del contadino, dell'artigiano, del commerciante, non è diversa da quella del filosofo, del religioso o di chi si batte per l'uguaglianza giuridica o la giustizia sociale. Tutte queste libertà, sono indissolubilmente legate tra loro e in una società "chiusa" in un regime autocratico le libertà ordinarie non possono esistere, perché non può essere considerato libero l'uomo che trema al cenno del superiore che gli può togliere il mezzo per procacciare il pane a sé e ai figli; e la suprema libertà, quella di pensare ed operare in conformità ai dettami della coscienza morale, diventa l'appannaggio di alcuni, pochi, eroi anacoreti(Cfr. Einaudi,2011).

D'altra parte, c'è da riconoscere che l'asistematico e capriccioso Bakunin predisse più esattamente del suo grande rivale Marx le circostanze in cui sarebbero avvenute le rivoluzioni dei diseredati. Bakunin, infatti, prevede che esse con ogni probabilità erano destinate a svilupparsi non nelle società più industrializzate, situate nella curva ascendente del progresso economico, bensì al contrario, là dove la maggioranza della popolazione era molto vicina alla soglia di sussistenza e aveva meno da perdere da una sollevazione; ossia nelle regioni più arretrate del mondo, abitate da contadini primitivi che vivevano in condizioni di disperata povertà, e dove il capitalismo era più debole come la Spagna e la Russia(Cfr. Berlin, 2008, p.337).

Anche perché, come osserva lucidamente Raymond Aron, in una nazione come l'Inghilterra, anche grazie al duplice successo della Riforma e della Rivoluzione, l'*intelligenza* britannica non si è trovata in lotta né con la Chiesa, né con la classe dirigente. Essa ha regolarmente fornito il contingente di non conformisti senza il quale l'ortodossia impedisce di mettere in discussione valori e d istituzioni. Ma, allo stesso tempo, nei grandi dibattiti e nelle controversie è stata più vicina all'esperienza e meno proiettata sulla metafisica rispetto alle classi intellettuali del continente. In pratica, gli uomini d'affari e gli uomini politici nutrivano abbastanza fiducia in se stessi per non provare alcun sentimento di inferiorità o di spiccata ostilità nei confronti degli scrittori e dei professori. Questi ultimi, dal canto loro, non erano isolati dai ricchi e dai potenti, bensì occupavano un posto nell'*élite* e solo raramente pensavano ad una sovversione totale. Anche perchè le riforme sul terreno socio-economico seguivano abbastanza rapidamente le rivendicazioni, e così il sistema politico non era più il terreno privilegiato per attacchi violenti e dure polemiche(Cfr. Aron, 2008, p.289).

### 3.10 Il dispotismo orientale e il diritto razionale

In Oriente, ad esempio, non si sviluppò nemmeno il feudalesimo propriamente detto. Nei grandi imperi burocratici come per esempio in Egitto o in Mesopotamia, o in Cina con i mandarini, abbiamo visto come a prevalere è una burocrazia di funzionari direttamente dipendenti dal sovrano. Anche quando si sviluppa l'economia monetaria, di fronte alle difficoltà di riscossione dei tributi, in Oriente la burocrazia civile o militare può a volte assumere un carattere feudale, può cioè avere in appalto la riscossione dei tributi e può ricevere la signoria fondiaria su un certo territorio, come accadeva in India e in Turchia. Ma in questo caso, si tratta di un feudalesimo di servizio, che serve scopi principalmente fiscali e in principio può essere revocato dal sovrano, nei confronti del quale il beneficiario resta un dipendente. In tali contesti, dunque i feudatari erano principalmente funzionari di stato: cioè non veri proprietari delle terre su cui esercitavano la propria autorità, ma semplici affidatari delle stesse per conto del sovrano, e come tali tenuti a rispettarne le decisioni, nonché obbligati in molti casi, a versare l'intero surplus nelle casse dello stato, non potendo acquisirlo come proprietà personale. Così come allo stesso modo, anche i mercanti furono almeno tendenzialmente controllati dall'alto e obbligati a rendere conto delle proprie attività e dei propri guadagni a funzionari di grado superiore. Secondo Pellicani, in grazia del suo potere dispotico, insomma, (che negava l'idea stessa della proprietà privata e dell'autonomia in campo economico) il sovrano, dunque, attraverso vasti e capillari apparati burocratici che ne costituivano la *longa manus*, poteva esercitare sui membri delle classi mercantili pressioni molto forti, impedendo così di fatto, il dispiegamento di quella logica del profitto la quale, in qualche misura non era neppure del tutto sconosciuta. Infine – anche se ciò accadeva solo in casi estremi – il re poteva decidere di requisire i proventi delle attività mercantili, qualora ritenesse che, data la loro eccezionalità e il potere sociale che poteva derivarne ai possessori, minacciassero in qualche modo la sua personale autorità. Per tali ragioni, secondo Pellicani, negli imperi dispotici orientali, i mercati pur esistendo e rivestendo anzi un ruolo economico e sociale di grande importanza, non poterono mai dare vita a quell'accumulazione di base che, sola, può determinare la graduale affermazione di un'economia di tipo capitalistico. In tali stati difatti non solo i mercati, ma più in generale l'economia, rimasero sempre e inesorabilmente, chi più e chi meno, imbrigliati dalla politica, ovvero dalla sfera dei poteri pubblici e dalle prerogative dirigistiche del sovrano. In essi dunque, non avrebbe mai potuto sorgere una società integralmente basata sulla concorrenza privata, quale quella che del tutto eccezionalmente si sarebbe sviluppata in



Europa a partire dal tardo medioevo (Cfr. Pellicani, 2006). Ciò perché secondo Weber era assente la natura specificamente contrattuale che caratterizza invece il feudalesimo occidentale. Questo nasce da una concessione in cambio di prestazioni militari da parte di un ceto di cavalieri capaci di auto equipaggiamento dal punto di vista militare. Presuppone, dunque, una fragilità militare della struttura statutale, così come degli obblighi di fedeltà reciproca tra il sovrano e i beneficiari. La distinzione tra feudalesimo fiscale e burocrazia patrimoniale da un lato e feudalesimo contrattuale, specificamente occidentale dall'altro, secondo Weber ha importanti implicazioni di ordine politico ed economico. Infatti, è sul terreno del feudalesimo contrattuale che si può sviluppare, seppure in forme e gradi diversi, un'aristocrazia terriera con basi di potere relativamente autonome nei propri possedimenti. È pur vero, senza ombra di dubbio, che i vincoli feudali sono un ostacolo all'economia capitalista, ma Weber nota anche che la maggior stabilità dell'ordinamento giuridico e dei diritti patrimoniali favorisce una conduzione di tipo capitalistico dell'azienda signorile, specie laddove la città ha contribuito ad allargare il mercato e a creare nuove opportunità, favorendo l'evoluzione dello stato occidentale verso uno stato di diritto, con la limitazione del potere e dell'arbitrio del sovrano. Viceversa, l'area della burocrazia patrimoniale e del feudalesimo fiscale, come del resto quella della città orientale, dove un'aristocrazia di servizio sfrutta le opportunità politiche per il mantenimento del suo status privilegiato, ma non rompe con il tradizionalismo delle forme di organizzazione e produzione agricola basate sull'economia di villaggio, è più favorevole ad un capitalismo politico. In questo caso, il prevalere di risorse amministrate da una burocrazia politica deresponsabilizzata porta ad un capitalismo che vive della congiuntura meramente politica, cioè di forniture statali, di finanziamenti di guerra e di altri profitti occasionali, ed è un capitalismo fragile, sempre esposto al tracollo finanziario e incapace di darsi basi solide e stabili, poiché in assenza di adeguate risorse cognitive e normative non riesce a radicarsi nel processo produttivo. Per questa ragione, è un capitalismo di politici, *rentiers* e di affaristi, non di imprenditori economici. (Cfr. Trigilia, 2007).

Se ciò è vero, però, l'errore di Marx è stato di non aver capito di aver semplicemente proposto un ritorno al passato e non è un caso che, contrariamente alla sua previsione, il comunismo non si è affermato nei paesi tecnologicamente ed economicamente moderni, ma nei paesi già arretrati. Ciò dimostra, in maniera definitiva, come la libertà dell'individuo sia indissociabile dall'esistenza di una sfera di autonomia del soggetto e quindi dall'esistenza di un diritto alla proprietà privata, in assenza del quale, come abbiamo avuto

modo di dedurre viene meno l'idea stessa di individuo. Lo stesso Karl Marx nei *Grundrisse*, sulla scorta di un'attenta analisi delle forme economiche precapitalistiche, ci riporta sullo stesso argomento. Egli, infatti, con il suo consueto stile, asciutto e brillante, dimostra come in una società a carattere tribale, dove il valore d'uso prevale sul valore di scambio, dove l'individuo non è ancora soggiogato alla tecnica, ed il lavoro, non passando per il mercato è direttamente sociale, egli rileva come, in un assetto sociale di questo tipo non può che riscontrarsi una dimensione a dir poco "gregaria" oltremodo limitata, dell'esistenza individuale.(Marx,1976) Insomma Marx descrive un "mondo" nel quale non ci sono margini di libertà e di autonomia da parte dell' "individuo" poiché, come egli stesso lascia intendere, è solo con il processo di sviluppo storico prodotto dalla nascita di un sistema economico capitalistico, a sua volta configuratosi attraverso processi come la differenziazione sociale, la divisione del lavoro, l'introduzione della moneta, la nascita burocrazia, etc. che il soggetto acquisisce autonomia morale, libertà d'azione e indipendenza intellettuale, divenendo in altre parole "l'individuo" dell'era moderna. Se ciò è vero, però, il fatto che Karl Marx considerasse la proprietà privata un furto e perciò vedeva nella sua abolizione un passo decisivo e indispensabile verso il compimento della giustizia e dell'emancipazione sociale, rappresenta uno dei tanti elementi di contraddittorietà del suo impianto teorico e della sua ideologia politica.

D'altronde, molto tempo prima che la tesi marxiana della "proprietà privata" come "furto" divenisse un dogma ideologico e fosse messa in pratica con le conseguenze tragiche che conosciamo Benjamin Constant riteneva terribile e pericolosa una simile idea poiché come lucidamente notava "l'abolizione della proprietà privata avrebbe distrutto la divisione del lavoro, base per il perfezionamento di tutte le arti e tutte le scienze e la stessa facoltà progressiva, idea preferita da coloro che ne asseriscono la necessità, perirebbe per mancanza di tempo e di indipendenza. In altre parole, senza proprietà privata "il genere umano rimarrebbe stazionario, nel grado più brutto e più selvaggio della propria esistenza"(Constant, 2008).

Ecco, se magari Marx fosse stato sufficientemente onesto da prendere atto delle conclusioni a cui il suo stesso ragionamento lo aveva condotto, probabilmente avrebbe quantomeno messo in discussione la tesi centrale della sua teoria politica, ossia l'idea della proprietà privata come furto e la sua abolizione come preconditione per l'avvento di una società senza classi. Prima che questa diventasse il "verbo" a cui si ispirò uno dei più tragici e fallimentari esperimenti di ingegneria sociale della storia umana.

Ma è proprio in questo preciso punto, dato dalla consapevolezza della fallibilità della proprie ipotesi e congetture, messe continuamente alla prova dall'esercizio del dubbio metodico, dello scetticismo sistematico e dell'auto confutazione, che si colloca il discrimine tra la scienza, quella vera, e l'ideologia( Cfr. Popper, 1972). In ogni caso, se nel mondo occidentale la debolezza politico militare originaria dello stato ha favorito esperienze quali quelle delle città e del feudalesimo che hanno limitato poi, a loro volta, il dominio dello stato sulla società. Dal conflitto, ma anche dall'interdipendenza tra lo stato ed una borghesia economicamente autonoma, è nato il capitalismo moderno. In buona sostanza, laddove tale conflitto non è stato vitale, e cioè dove lo stato ha dominato la società, l'esito è stato un dispotismo redistributivo, ma anche dove lo stato si è dimostrato troppo debole e frammentato, come nel caso ad esempio del mezzogiorno d'Italia, l'esito è stato un capitalismo politico tradizionale, e non il capitalismo economico moderno.

Un presupposto essenziale del capitalismo moderno, infatti, è il diritto razionale. Esso, infatti secondo Max Weber, rende la legge calcolabile, ovvero consente una maggiore prevedibilità ai rapporti tra soggetti impegnati in attività economica e tra questi e la pubblica amministrazione. Quest'ultimo, rappresenta un fattore di grande importanza, soprattutto perchè favorisce la possibilità di intraprendere attività che richiedono un forte investimento in capitale fisso. Queste moderne forme d'impresa, con il loro capitale fisso e il loro calcolo esatto, sono infatti troppo sensibili all'inefficienza, alle irrazionalità delle pastoie burocratiche e ai vincoli normativi presenti nella sfera del diritto e dell'amministrazione pubblica. «Esse potevano sorgere soltanto dove, come in Inghilterra, la creazione pratica del diritto stava di fatto nelle mani degli avvocati, i quali al servizio della loro clientela, cioè dei capitalisti, ideavano le forme di negozio appropriate e dalla cui cerchia uscivano poi i giudici rigorosamente vincolati ai "casi precedenti" e quindi a schemi calcolabili, oppure dove il giudice come nello stato burocratico con le sue leggi razionali, è più o meno un distributore a gettone di paragrafi, nel quale si introducono gli atti insieme alle spese e alle tasse affinché esso mandi fuori la sentenza insieme alle motivazioni più o meno convincenti, il cui funzionamento è comunque grosso modo calcolabile»(Weber, 2002, p.26).

Secondo Weber, infatti, tutti gli istituti giuridici caratteristici del capitalismo moderno, dall'azione, dal titolo di rendita, dal diritto di pegno fondiario, fino alle forme capitalistiche di associazione nell'industria, sono completamente sconosciuti al diritto romano e sono di origine medioevale, tant'è che nella madrepatria del capitalismo moderno, l'Inghilterra, il diritto romano non ha mai preso piede. In pratica il primo vero capitalismo moderno non è

sorto nei paesi modello della burocrazia, che in questi paesi, come ad esempio in Germania, è derivata dal puro razionalismo statale. E anche il grande capitalismo moderno non trovava il proprio ambiente ideale in questi paesi, bensì dove i giudici provenivano dal mondo dell'avvocatura (Cfr. Weber, 2002).

D'altra parte, per Weber, considerato dal punto di vista sociologico, lo stato moderno è un'impresa al pari di una fabbrica e ciò costituisce il suo carattere storicamente specifico. Quindi, diversamente dal tono ideologico e rivendicativo con cui Karl Marx aveva inquadrato il tema dell'"alienazione" dell'operaio, secondo il sociologo liberale «così come la relativa autonomia dell'artigiano o dell'industriale domestico, del contadino proprietario, del vassallo, era fondata sul fatto che egli stesso era proprietario degli strumenti, delle provviste, delle armi con cui assolveva alla sua funzione economica, politica, militare, così la dipendenza gerarchica del lavoratore, del commesso, dell'impiegato tecnico, dell'assistente accademico e anche del funzionario statale e del soldato è parimenti fondata sul fatto che quegli strumenti, quelle provviste e quei mezzi monetari indispensabili per l'impresa e per l'esistenza economica sono concentrati nel potere di disposizione dell'imprenditore in un caso e del capo politico nell'altro. Insomma, questo decisivo fondamento economico costituito dalla "separazione" del lavoratore dai mezzi materiali d'impresa – dai mezzi di produzione nell'economia, dai mezzi bellici nell'esercito, dai mezzi materiali di amministrazione nell'amministrazione pubblica, dai mezzi di ricerca nell'istituto universitario, e dai mezzi monetari in tutti questi casi, è un tratto comune in quanto fondamento decisivo alla moderna impresa statale e all'economia privata capitalistica»(Weber, 2002, p.25).

### **3.11 Il disagio della civiltà**

In questo caso, dunque - come sottolinea Mises - bisogna prendere atto di come l'effetto più importante della divisione del lavoro è che essa trasforma l'individuo "indipendente" in un essere socialmente dipendente. In pratica, sotto la divisione del lavoro, l'uomo sociale si modifica come la cellula che si adatta ad essere parte di un organismo. Egli, in altre parole, si adatta alle nuove condizioni di vita, lasciando che alcune energie e organi si atrofizzino e sviluppandone altri. Egli diviene così specializzato. L'intera tribù dei romantici, come abbiamo potuto osservare, ha deplorato questo fatto. Per loro l'ideale è l'uomo del passato

che ha sviluppato armoniosamente i suoi poteri; un ideale a cui non risponde il nostro tempo degenerato. Essi quindi raccomandano una regressione nella divisione del lavoro, e di qui, il loro elogio del lavoro agricolo, intendendo con ciò, sempre il lavoro del contadino quasi autarchico. Tuttavia, se fosse possibile all'essere umano raggiungere tutte le sue mete solo con quella quantità di lavoro che non produce alcun disagio, liberandolo al tempo stesso da quella spiacevole sensazione che deriva dal non far nulla, allora il lavoro non costituirebbe affatto un oggetto dell'economia e la soddisfazione dei bisogni non sarebbe un lavoro ma un gioco. Questo tuttavia non è possibile. Persino il lavoratore autarchico deve lavorare ben oltre i limiti in cui lo sforzo è gradevole. Si può presumere che per lui il lavoro sia meno sgradevole rispetto al lavoratore legato ad un compito definito, perché di fronte a ogni nuovo compito che intraprende può provare fresche sensazioni di piacere connesse all'attività stessa. Tuttavia, secondo Mises, se nonostante questo l'essere umano si è dedicato sempre di più alla divisione del lavoro è perché ha riconosciuto che la più alta produttività del lavoro specializzato lo ripaga più della perdita di piacere. Il punto è che l'estensione della divisione del lavoro non può essere ridotta senza ridurre anche la produttività del lavoro. Insomma la soppressione della divisione del lavoro non può costituire un rimedio alle ferite inflitte all'individuo, nel corpo e nell'anima, dal lavoro specializzato, a meno che non si sia disposti a retrocedere nello sviluppo sociale. D'altra parte è cosa vana cercare l'uomo armonicamente sviluppato guardando agli esordi dell'evoluzione economica. Il soggetto economico quasi autosufficiente che noi individuiamo nel contadino solitario delle vallate remote, non mostra nulla di quel nobile, armonioso sviluppo del corpo, della mente, del sentimento che i romantici amano attribuirgli. La civiltà all'opposto, è un prodotto del tempo libero e della serenità mentale che solo la divisione del lavoro può rendere possibile. Nulla quindi è più falso del credere che l'uomo all'inizio è apparso nella storia con una individualità autonoma e che solo nel corso dell'evoluzione che ha portato alla "grande società" abbia poi perduto insieme con la libertà materiale, la sua autonomia spirituale. La storia, i fatti e lo studio della vita dei popoli primitivi contraddicono completamente questa concezione. L'uomo primitivo, infatti, manca del tutto di individualità nel senso che attribuiamo ad essa. La personalità come ricorda Durkheim non è stata accordata all'uomo in origine, ma è stata acquisita nel corso dell'evoluzione della società (Cfr. Mises, 1990, p.342). Nelle società premoderne, infatti, soggette a severe forme di irreggimentazione, ognuno dei suoi membri, non ha alcun potere di dirigere i propri affari in modo diverso dalla routine stabilita. Gli schiavi non fanno che quello che i loro padroni impongono, i padroni non possono fare nulla che

fuoriesca dalle usanze senza permesso dell'autorità, e l'autorità locale non accorda nessun permesso prima che le autorità superiori siano state gerarchicamente consultate. Perciò, lo stato mentale che risulta da queste influenze, è di rassegnazione passiva e di atrofizzazione. In questo quadro complessivo il governo, svolge un ruolo ad un tempo negativamente e positivamente regolatore: non solo proibisce, ma dirige. Il cittadino, al pari del soldato, vive sotto un sistema di cooperazione compulsoria (Cfr. Spencer, 1982). Da questo punto di vista, sostiene Spencer, lo sviluppo di quella che definisce una società di "tipo militare" genera una rigidità crescente nell'organizzazione collettiva e nella vita individuale, poiché la coesione, la combinazione, la subordinazione e la regolamentazione, a cui esso assoggetta le unità sociali, diminuiscono inevitabilmente la loro attitudine a cambiare di posizione sociale, di occupazione, di località.

Non è un caso dunque che per quanto nelle economie delle epoche passate l'uomo dipendesse da molte meno persone, queste poche erano tuttavia individui definiti una volta per tutte. Oggigiorno, ad esempio, se da un lato è vero che siamo invece molto più dipendenti dal fornitore, è altrettanto vero- come rileva Simmel- che abbiamo la possibilità di cambiarlo tutte le volte che vogliamo: in altri termini, in una società a capitalismo avanzato, siamo di gran lunga più indipendenti da ogni persona determinata. E d'altronde, un rapporto del genere non può che produrre un forte individualismo, in quanto non è l'isolamento a separarci dagli altri, bensì il tipo di rapporto che abbiamo con loro, anonimo e noncurante della loro individualità; in questa stessa direzione, può essere compreso il carattere fortemente innovativo che risiede nell'indennizzo della prestazione tramite cessione di denaro, un'operazione grazie alla quale si libera immediatamente la persona dalle catene imposte a lei da quella stessa prestazione. In altri termini, stando così le cose, l'acquirente non ha più diritti sull'azione personale diretta, ma solo sul suo esito impersonale. Ecco, nel pagamento in denaro la persona non dà più se stessa, ma qualcosa che è sciolto da ogni intima relazione con l'individuo (Cfr. Simmel, 1998).

Non è quindi discordante, questo tipo di impostazione, con i mutamenti paradigmatici sul terreno economico, culturale e politico che hanno portato l'affermazione di un modello di società che Spencer, il sociologo positivista, definisce di "tipo industriale"; dove in sostanza l'individualità del cittadino, invece di essere sacrificata dalla società, viene da questa protetta. Poiché "la società ha per dovere essenziale di difendere l'individualità dei suoi membri"(Spencer, 1982). Non è più quindi l'individuo e la sua dignità ad essere sacrificati sull'altare del bene comune, della gloria della nazione, della razza, della società

senza classi o dell'avvenire, ma è la società ad essere concepita e in funzione delle esigenze e della dignità degli individui (Cfr. Bobbio, 1997). In quest'ordine di discorso, è stato probabilmente Sir Henry Sumner Maine(1822-1888) ad aver prodotto il risultato migliore della comparazione mediante una teoria ispirata dal principio dell'evoluzione storica: il concetto di status. La famiglia romana, le corporazioni medioevali, i rapporti feudali, sono esempi tipici di uno "status". La dottrina di Maine si raccomandò ad una società che aveva vissuto la guerra civile americana. Guerra che si era conclusa con il trionfo del Nord industriale, commerciale e progressista, sul Sud agricolo, feudale e *status minded*. Questo ha significato in termini di sviluppo giuridico, la vittoria del contratto libero, indispensabile a una società come quella americana del Nord. A ben vedere, la stessa vittoriosa battaglia portata avanti con coraggio e non senza l'ausilio di qualche benemerito espediente extralegale, da parte di Abramo Lincoln per l'approvazione del Tredicesimo emendamento - un provvedimento con il quale, a guerra civile ancora in corso, sarebbe stato abolito per sempre, come di fatto avvenne, l'istituto della schiavitù - oltre a motivi di carattere ideale, non era certo avulsa da considerazioni di questo tipo. Allo stesso modo, in Europa, molte comunità contadine che vivevano in condizioni feudali si trasformavano in proletariato industriale, i cui membri concludevano liberi contratti con i datori di lavoro. Fin quando la fase espansiva del capitalismo continuava, veniva provata in buona sostanza la tesi di Maine, con donne sottratte alla tutela dei mariti, servi liberatisi dalla schiavitù verso il padrone o la dimora, la possibilità di intraprendere commerci e attività affrancando in questo modo l'iniziativa privata dal blocco secolare dei vincoli di status che prima della rivoluzione del 1789, fissavano i diritti e i doveri degli individui, costringendoli nelle medioevali classificazioni del privilegio o del sacrificio, a seconda che gli individui fossero nobili, chierici, contadini o commercianti, donne o giudei, ect. In definitiva, la rappresentazione di Maine riflette la credenza nel progresso dell'individuo e della sua emancipazione. Il suo aforisma ha quindi un significato essenzialmente politico; ossia che l'autonomia contrattuale costituisce la strada verso la libertà politica ed economica e il progresso della società, mentre status significa immobilità tradizione, servaggio(Cfr. De Franchis, 2006).

### **3.12 La fabbrica dell'alienazione**

Sicuramente il rischio della caduta in uno stato di “anomia” dell’individuo nel mondo moderno esiste e come è stato dimostrato Durkheim con il suo saggio sul “suicidio” può anche essere all’origine di azioni estreme, ma lo stesso Weber, aveva parimenti compreso che il processo di razionalizzazione della condotta di vita, nel momento in cui aumenta il controllo degli uomini sul mondo, finisce allo steso tempo per costituire una seria minaccia alla libertà degli uomini, sottoponendoli a quel dominio burocratico tanto simile ad una gabbia d’acciaio. Alla stessa maniera, Schumpeter osservando il processo di modernizzazione da una posizione più critica e sicuramente meno entusiastica, si chiedeva se davvero un’emancipazione così completa dai lacci della tradizione, una liberazione dai vincoli culturali della società precapitalistica fu per il cittadino moderno un bene. Infatti - nota l’economista austriaco- quei vincoli e quelle barriere se da un lato intralciavano la via verso il progresso, l’uguaglianza e lo sviluppo dall’altro proteggevano. In altre parole, distruggendo l’impalcatura precapitalistica della società, il capitalismo abbattè non soltanto le barriere che gli impedivano di progredire, ma anche un certo numero di sostegni volanti che lo salvaguardavano (Cfr. Schumpeter, 2001). In modo particolare, Schumpeter riteneva che «il capitalismo diversamente da ogni tipo di società, inevitabilmente, e per la stessa logica della sua civiltà, crea, educa e promuove un interesse costituito all’inquietudine sociale»(Schumpeter, 2001). La modernizzazione, d’altra parte, è un fenomeno altamente complesso, che presenta spesso aspetti contraddittori e problematici, con processi di radicale cambiamento, generalmente traumatici, che suscitano resistenze, tensioni, conflitti di particolare intensità. La stessa razionalizzazione è connessa al processo di secolarizzazione inteso come “disincanto del mondo”, un programma di emancipazione della società civile e della conoscenza scientifica dal controllo religioso, e come privatizzazione della fede.

Da questo punto di vista, le conseguenze del processo di razionalizzazione, sono state al centro dell’analisi di Max Weber, il quale si è posto un interrogativo nient’affatto banale. Vale a dire, se di fronte al predominio della tendenza alla burocratizzazione sia ancora realmente possibile salvare qualche residuo di una libertà di movimento in qualche senso individualistica. D’altro canto, come osservava il filosofo Ortega y Gasset, lo statalismo attiva un processo paradossale e tragico. La società per vivere meglio crea, come un utensile, lo Stato. Ma poi lo stato prende il sopravvento, e la società deve vivere in funzione sua. A simili conseguenze porta l’interventismo dello Stato: il popolo si converte in carne che alimenta quel mero “artificio”, quella macchina che è lo Stato[...].E poiché lo



Stato non è che una macchina, la cui esistenza e il cui funzionamento dipendono dalla vitalità circostante, che deve essere in grado di mantenerla, «dopo aver succhiato alla società il tetano, diverrà tifico, scheletrico, morto di quella morte rugginosa della macchina, di gran lunga più mortale di quella dell'organismo umano»(Ortega y Gasset, 2001, pp 144-145). Come non temere, dunque, - si chiedeva un giustamente preoccupato Ortega y Gasset – che sotto l'influenza delle masse lo Stato si assuma il compito di soffocare l'indipendenza dell'individuo, della società, finendo così con l'inaridire qualsiasi prospettiva futura(Cfr. Ortega y Gasset, 2001). Non a caso, proprio in quegli anni, il filosofo idealista Giovanni Gentile (1875-1944), una delle figure di spicco, nonché l'ideologo, del regime fascista, sosteneva come lo Stato fosse lo stesso individuo nella sua universalità. Per Gentile lo Stato non può essere che 'Stato etico'. Secondo questa concezione ideologica, lo Stato è portatore di una missione culturale e morale, quella di dare vita alla nazione italiana e formare il carattere degli italiani. L'atto, quindi, il divenire che solo ha realtà, per Gentile, si concretizza come Stato, che è unità a-priori delle differenze, e in quanto tale, non conosce limiti: è individuale, concreto, unità di particolare e universale, infinito. Perciò lo Stato non è esterno al soggetto, se non empiricamente, poiché è l'individuo stesso. In altre parole, il pensiero politico di Gentile come tutte le teorie di matrice collettivistica elaborate tra il XVII e il XX secolo, si pone come un tentativo di superamento del liberalismo e dell'individualismo, attraverso l'identificazione in un 'tutto' di pubblico e privato, Stato e società, politica e morale, che solo in quanto 'tutto' è libertà(Cfr. Gentile, 1987). Insomma, siamo davanti ad una visione antiliberale e idealistica dello Stato il cui risvolto totalitario, sarà espresso ancora più chiaramente da Mussolini il quale predicava con esemplare petulanza la formula: *tutto per lo Stato, nulla al di fuori dello Stato; nulla contro lo Stato*(Lanzillo, 2009).

Da questo punto di vista -nota Weber- è una grossolana illusione credere che senza le conquiste dell'epoca dei "diritti dell'uomo" e della teoria politica liberale, oggi riusciremmo davvero a vivere. D'altra parte, secondo il sociologo tedesco, è altrettanto vero che nemmeno la ricetta individuata dal socialismo per superare la condizione di alienazione dell'uomo, basata sul controllo totale da parte dello Stato sull'intera attività economica attraverso la pianificazione, avrebbe apportato alcun beneficio all'umanità e all'individuo. Anzi, secondo Weber, una progressiva eliminazione del capitalismo privato, non significherebbe affatto una rottura della gabbia d'acciaio del moderno lavoro industriale, semmai è vero il contrario. «Se il capitalismo privato- asserisce Weber- venisse

eliminato, le burocrazie private e pubbliche, che ora lavorano una accanto all'altra e, almeno per quanto possibile, una contro l'altra, e che quindi pur sempre si tengono in qualche misura reciprocamente in scacco, sarebbero fuse insieme in un'unica gerarchia, più o meno come l'antico Egitto, solo in una forma incomparabilmente più razionale e perciò più ineluttabile» [...] «e questa gabbia che i nostri letterati esaltano, completata dall'incatenamento di ogni singolo all'impresa, alla classe e forse in futuro anche alla professione, diventerebbe ancora più indistruttibile se nel campo sociale venisse aggregata alla burocrazia, un'organizzazione per ceti dei governati, come negli stati del passato fondati sulle *corvées*. Si delineerebbe allora un'articolazione organica della società, del tipo cioè della società orientale egiziana ma, contrariamente a questa, rigorosamente razionale come può esserlo una macchina».(Cfr. Weber, 2002).

Questo avviene perché, come ci ricorda Hayeck, l'autorità che dirige l'intera attività economica non controlla semplicemente la parte delle nostre vite concernente aspetti secondari e marginali; essa al contrario controlla l'allocazione di mezzi limitati per tutti i nostri fini. Il punto cruciale della questione consiste nel fatto che il controllo economico non riguarda solo un aspetto della vita umana che possa essere separato dal resto, ma è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini. E chiunque abbia l'esclusivo controllo dei mezzi, deve anche determinare quali fini debbano essere realizzati, quali valori debbano essere considerati superiori e quali inferiori: in breve cosa gli uomini devono credere e a cosa devono aspirare (Cfr. Hayeck, 2011). In altre parole, la pianificazione centralizzata significa che il problema economico deve essere risolto dalla comunità piuttosto che dall'individuo, ma ciò comporta che debba essere la comunità, o meglio i suoi rappresentanti a decidere l'importanza relativa dei differenti bisogni (Hayeck, 2011). Dunque sebbene lo scopo dichiarato della pianificazione socialista sia quello per cui l'uomo dovrebbe cessare di essere semplicemente un mezzo, nella realtà dei fatti, dato che sarebbe impossibile tener conto nel piano delle preferenze e delle avversioni individuali, l'individuo diventerebbe più di prima un puro mezzo, usato dall'autorità a servizio di astrazioni quali il "benessere sociale" o il "bene della comunità"(Hayeck, 2011). Ad ogni modo, per quanto lo stato dirigista o anche lo stato proprietario si estendano, il loro pianificare resta "limitato" finché la determinazione dei costi e dei prezzi resta affidata a meccanismi di mercato. Finché è così, secondo Sartori, la pianificazione è salvata dal mercato, ed è pur sempre quest'ultimo a rivelare le preferenze dei consumatori. Ma quando non è più così allora avviene un salto, si passa alla pianificazione totale, ossia la

pianificazione collettivistica la cui caratteristica principale è di costituire un sistema economico centralizzato nel quale un *master mind*, una mente sovrana e sovrastante soppianta il mercato. Questa è la pianificazione di tipo comunista(Cfr. Sartori, 1993, p.214).

Nell'U.R.S.S. ad esempio, la legge per cui il proletario vendeva la propria forza lavoro nel libero mercato capitalista ricevendo in cambio un salario la cui entità era regolata dal rapporto tra la domanda e l'offerta in un mercato che non aveva confini, non aveva più alcun valore. Il mercato era stato chiuso, la concorrenza abolita. Già nel 1920 Mises aveva osservato come in un'economia pianificata si pone il problema, non certo secondario, del calcolo economico, senza il quale non vi può essere un'economia monetaria moderna. In pratica, siccome il valore economico dei beni è rappresentato dal loro valore di scambio, senza mercato e senza il libero scambio a cui esso dà vita, il calcolo dei costi e dei prezzi diventa impossibile, e siccome nella società socialista tale calcolo diventa impossibile, tutto il sistema economico e sociale poggia su una piattaforma del tutto irrazionale. Sta di fatto che nel mondo sovietico la paga veniva quindi fissata dallo stato sulla base di fattori che avevano completamente cancellato le influenze della legge della concorrenza e l'idea del valore del lavoro come rapporto tra domanda e offerta. La forza lavoro era stata completamente monopolizzata dallo stato che era l'unico imprenditore sulla scena. In fondo, in Europa e più in generale in tutte le nazioni del mondo libero, anche nelle fasi più dure del processo di industrializzazione, il proletario poteva offrire i suoi servizi a chi voleva e se ne andava quando gli piaceva e dove meglio gradiva: aveva libertà di pensiero e sindacale, libertà di stampa, di riunione e di culto. Certo subiva le incertezze del mercato ma aveva libertà di scelta e di movimento. Il lavoratore sovietico all'opposto, non aveva che un solo padrone, egli non poteva più offrire la sua merce-lavoro, si trovava prigioniero senza via di scelta, sradicato dal suo paese per essere trapiantato dove meglio faceva comodo allo Stato e messo nella necessità di avere un passaporto per viaggiare nei confini del suo stato di appartenenza. La sua personalità veniva modellata dallo Stato in funzione dell'economia nazionale, la sua individualità così scompariva, divenendo così un piccolo e insignificante ingranaggio di un immenso organismo, il cui unico senso sul piano sociale era dato dal fatto di essere collocato in questo dispositivo totalitario[...].Lo stato, unico imprenditore della mano d'opera, accaparrandosela tutta, e senza limiti di tempo, diventava di fatto possessore di coloro che producono la forza lavoro. In ultima analisi lo Stato sovietico ha asservito in blocco il proletariato ed i rapporti tra imprenditore e prestatore

d'opera sono profondamente cambiati[.]Il lavoratore della Russia sovietica non aveva più nulla a che fare con il proletario ma assume i caratteri del servo [..] Lo sfruttamento avveniva pressappoco come nelle società feudali dove il suddito lavorava per un solo padrone. La classe lavoratrice era schiava della burocrazia di partito, serva nella sostanza economica e serva nelle manifestazioni sociali. Si genufletteva al passaggio del “piccolo padre” lo divinizzava assumendo i caratteri tipici del servilismo[.] Si lasciava sballottare da un capo all'altro dell'immenso impero in corvée compatte; costruisce canali navigabili, strade o ferrovie come n tempo eresse le piramidi o le torri di babilonia[.]Quella piccola parte di essa che non si era ancora perduta nell'indifferenza verso tutto e conservava la sua fede, si raccoglieva a discutere nelle cantine, come i cristiani una volta pregavano nelle catacombe. Ogni tanto arriva un'incursione di pretoriani e vi fa man bassa[.] Processi *monstres* venivano apprestati alla moda di Nerone egli imputati anziché difendersi, recitavano il *mea culpa* (Cfr. Rizzi, 1977, pp. 76-78).

Come notava in quegli anni lo studioso tedesco Max Horkheimer:« In Russia sussiste quel capitalismo di stato per cui, sotto la pressione esterna ed interna, l'industrializzazione viene realizzata più rapidamente e gli uomini vengono fatti funzionare più brutalmente che nella stessa Inghilterra del primo liberalismo, la quale ha costituito l'oggetto della (in quel caso giusta) critica marxiana. I paesi già più progrediti sia dal punto di vista industriale, sia da quello culturale che a Oriente sono trascinati indietro con la violenza della tempestosa evoluzione sociale, imparano a conoscere la spaventosa regressione culturale, dalla quale tutta l'Europa è minacciata esternamente, e che anzi, si prepara da decenni anche al suo interno» (Horkheimer, 2011, p.125).

## **Cap. 4**

### **Le sfide e i nemici della società aperta**

---

#### **4.1 I padri del totalitarismo**

Nel secolo scorso, abbiamo purtroppo assistito alla trasformazione di movimenti politici e sociali in organismi monolitici che imponevano ai loro seguaci una disciplina ferrea, amministrata da una casta di sacerdoti laici che in nome di una conoscenza scientifica degli uomini e delle cose rivendicano un'autorità assoluta, nella sfera spirituale come in quella mondana. Come abbiamo avuto modo di osservare, il periodo illuministico non produce una nuova filosofia politica, nel senso che studiando le opere degli autori più influenti e famosi, ci sorprende constatare che esse non contengono nessuna teoria totalmente nuova. In effetti, gli enciclopedisti francesi, non avevano l'ambizione di rivaleggiare con i grandi sistemi metafisici del secolo XVII, quelli di Cartesio, Spinoza, Leibniz. L'illuminismo

perse interesse per queste speculazioni metafisiche e concentrò tutta la sua attenzione nell'azione. In pratica, gli scrittori della grande *Encyclopédie* e i padri della democrazia americana, uomini come D'alambert, Diderot e Jefferson, erano convinti in un certo senso che le loro idee fossero antiche come il mondo, esistite da sempre e ovunque, condivise da tutti. Come afferma lo stesso Thomas Jefferson autore della celebre Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, lo scopo della Dichiarazione non era stato quello di scoprire nuovi principi o nuovi argomenti, a cui non si fosse mai pensato prima, ma è stato invece quello di portare sotto gli occhi dell'umanità quell'aspetto della questione che era più di senso comune, ed in termini così semplici e decisi da ottenere il consenso dell'umanità intera. In sostanza, senza aspirare ad alcuna originalità di principio e di sentimento, si voleva semplicemente che fosse un'espressione del pensiero americano. Insomma lo spirito del secolo XVIII secondo Cassirer, viene solitamente presentato come intellettualistico. «Ma se per intellettualistico si intende un atteggiamento freddo e astratto, contrassegnato da un distacco effettivo dai problemi della vita pratica, sociale e politica, nessuna definizione potrebbe essere più inadeguata e ingannevole di questa»(Cassirer, 2007, p.194). I pensatori dell'illuminismo furono coerenti con quel principio che fu più tardi formulato da Kant come il "primato della ragion pratica". Essi in pratica, non separarono mai la speculazione dalla vita. Le idee venivano immediatamente tradotte in azione; e le azioni erano subordinate a principi generali e giudicate secondo criteri teoretici. Fu questo che per Cassirer conferì alla cultura del secolo XVIII la sua forza e la sua interiore unità. Al contrario, secondo Cassirer, i romantici tedeschi, che furono i primi araldi nel combattimento contro la cultura illuminista, non si curarono principalmente dei problemi politici. Essi vivevano assai più nel mondo dello "spirito" - coltivando il loro interesse soprattutto per la poesia e l'arte – che non nel mondo dei crudi fatti politici.

Gli elementi di novità introdotti dal movimento romantico riguardano da un lato un nuovo e appassionato interesse per la "storia", dall'altro una nuova concezione e valutazione del "mito". In questo senso c'è da dire che i romantici amano il passato in sé, lo considerano uno degli ideali più alti, lo spiritualizzano. È questa una delle maggiori caratteristiche del pensiero romantico. Ogni cosa diventa comprensibile, giustificabile, legittima, qualora si riesca a risalire alle sue origini. Questo atteggiamento intellettuale era del tutto ignoto ai pensatori del XVIII secolo i quali se volgevano lo sguardo al passato lo facevano perché volevano preparare un avvenire migliore. Per i pensatori illuministi, infatti, la storia ci può insegnare quello che è stato non quello che dovrebbe essere. Accettare il

suo verdetto come infallibile e definitivo sarebbe un delitto contro la maestà della ragione. Se la storia doveva significare una glorificazione del passato, una ratifica *dell'ancien régime* essa era condannata sin dal principio. I romantici invece partivano dal principio opposto, non solo dicevano che ogni epoca storica ha un diritto proprio e deve essere misurata secondo i propri criteri, ma arrivavano a dichiarare che la storia era la fonte, la vera origine del diritto. Secondo loro dunque non esiste autorità sopra la storia, la legge e lo stato non sono prodotti della volontà umana, e dunque non cadono sotto la sua giurisdizione. I presunti diritti innati degli individui non li vincolano né li limitano. L'uomo non può creare la legge così come non può creare il linguaggio, il mito o la religione. La cultura umana non è il risultato di attività libere e consapevoli ma ha origine in una necessità più alta, di carattere metafisico; è lo spirito naturale che opera e crea inconsciamente. In ogni modo, a metà del XVIII secolo questa grande rivolta dei tedeschi contro la spenta e livellatrice pedanteria razionalistica del pensiero e del gusto francese, ebbe in un primo momento un effetto vivificante per l'arte e per le idee sull'arte, per la religione ed anche la morale, alla lunga però l'onda di marea del sentimento superò gli argini e si riversò nelle province contigue della politica e della vita sociale, con risultati letteralmente devastanti. Secondo Isaiah Berlin, in tutta la storia del pensiero e dell'azione degli uomini, poche cose hanno svolto un ruolo più fatale delle grandi immaginifiche analogie fra una determinata sfera, in cui un particolare principio è applicabile e valido, e altri ambiti, dove può certo sortire effetti di pungolo e di trasformazione, ma dove le sue conseguenze rischiano di essere fallaci in teoria e rovinose in pratica. Tale fu il caso del movimento romantico e delle sue implicazioni nazionalistiche. Una volta infatti che l'ideale romantico tracima nella cultura politica osserviamo come la figura dell'individuo eroico, del libero creatore giunge ad identificarsi non più con l'artista *bohémienne* e apolitico, ma con i capi di uomini che piegavano altri uomini alla loro indomita volontà, o con classi, razze, nazioni o movimenti che affermavano se stessi contrapponendosi ad altre classi, razze, nazioni, movimenti, e identificavano la loro propria libertà con la distruzione di tutto ciò che li intralciava. La nozione che libertà e potere coincidono, che essere liberi significa liberarsi di tutto ciò che ostacola il nostro cammino, è un'idea antica, di cui i romantici si impadronirono e che esagerarono oltre ogni misura. Il filosofo Johann Gottlieb Fichte, padre dell'idealismo tedesco, fu in un certo qual senso il primo a scoperciare il vaso. Secondo Fichte la comunità non può esercitare il diritto di costrizione direttamente su se stessa, deve perciò delegarne l'esecuzione a un singolo o ad un corpo costituito e per questa scissione essa diviene un popolo (Plebs). Egli utilizza l'espressione plebe per

specificare il popolo come corpo separato dal potere del “principe dei governanti” designando quindi l’insieme de governati come popolo-plebe. Consapevolmente, egli riprende il termine da Machiavelli. Il primo compito dello stato è allora quello di convincere le plebi a farsi governare facendole credere che è lei a governarsi in quanto delega i suoi poteri. Lo stato, dunque, non solo è moderno nel rivendicare il monopolio della costrizione fisica e dell’esercizio della violenza, ma diviene anche razionale quando giustifica “scientificamente” la propria esistenza agli occhi dei popoli i cui interessi generali pretende di essere il solo a difendere(Cfr. Glucksmann, 1977, p.151). Lo stato nuovo esige un uomo nuovo, e con il pretesto di educare i sudditi e di fare di ciascuno di essi un uomo di stato, secondo Glucksmann è come se si installasse in ogni testa l’occhio dello stato. Le rivoluzioni rivelano che gli stati non sono immortali, e i filosofi del tipo Platone non chiedono più di diventare re. Sono più modesti, si mettono tra i popoli e lo stato, il che vuol dire al di sopra di tutti e due. In pratica, si passa dal filosofo re al dotto teorico che si è prefisso la missione di «sorvegliare dall’alto i progressi effettivi dell’umanità in generale»(Fichte, 2013). Il “dall’alto” di Fichte equivale in un certo qual modo al “dall’esterno” da cui Lenin pretende di portare la scienza alla classe operaia. Il “sapiente” come il rivoluzionario di professione sbandiera la pretesa di essere l’educatore del genere umano. Basta definire la conoscenza delle delle disposizioni e dei bisogni dell’uomo per affiancarla con una scienza in grado di svilupparli e soddisfarli, il resto riguarda semplicemente l’educazione nazionale. Il risultato è che ogni suddito si autogestirà grazie alla disciplina impartitagli, realizzando l’ideale della società a stretta sorveglianza: una prigionia senza guardiani(Cfr. Glucksmann, 1977, p.156).

Secondo Hegel, la “totalità vivente”, la conservazione e la produzione continua dello Stato in generale, e della sua costituzione è il governo considerato come totalità organica, il quale rappresenta la soggettività, la volontà dello Stato, che tutto sostiene e tutto decide, l’apice della struttura, il potere che compenetra tutto: il potere governante del principe. «L’Oriente sapeva e ancora sa che uno è libero; il mondo greco-romano sa che alcuni sono liberi; il mondo germanica sa che tutti sono liberi. Questo è il motivo per cui nella storia la prima forma di governo è il dispotismo, la seconda è la democrazia, la terza la monarchia»(Hegel, 2010).

Nella forma perfetta dello stato, in cui tutti i momenti del concetto hanno raggiunto la loro libera esistenza, questa soggettività non è per Hegel una “persona morale” o una decisione che viene fuori da una maggioranza, forme nelle quali l’unità del volere che decide non ha



un'esistenza reale, ma come individualità reale è volontà di un individuo che decide: il monarca. La costituzione monarchica è perciò la costituzione della ragione sviluppata, mentre tutte le altre costituzioni appartengono a gradi più bassi dello svolgimento e della realizzazione della ragione (Cfr. Hegel, 1979).

Come sosteneva Hegel, «Il popolo, nella misura in cui questa parola designa una particolare frazione dei membri dello stato, rappresenta la parte che non sa quello che vuole» (Hegel, 1979). Il monopolio della forza secondo Hegel deve quindi accompagnarsi alla monopolizzazione del sapere.

## **4.2 “I padroni del pensiero”**

Sotto questo aspetto, secondo Berlin, il neorazionalismo di Marx e di Hegel tentò, in un certo senso, di opporsi al soggettivismo sfrenato dei romantici e alla loro egolatria, sforzandosi di scoprire standard oggettivi nelle forze inesorabili della storia, o nelle leggi dell'evoluzione dello spirito umano, o nello sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione. Ma Hegel e Marx erano anch'essi contagiati dal romanticismo quanto basta per credere che il progresso umano si sarebbe realizzato attraverso la sconfitta e l'assorbimento del resto della società da parte di una componente vittoriosa della stessa formazione sociale. Per Hegel, in particolare, il progresso e la liberazione dello spirito umano consistono nel trionfo della ragione, incarnata dallo stato, sulle altre forme di organizzazione umana, così come nella vittoria delle nazioni storiche su quelle prive di storia, della “cultura germanica” su tutto il resto, e dell'Europa su altre civiltà inferiori come la Cina o le barbariche nazioni slave. Per Hegel lo Stato è la legge, la legge morale e insieme la legge giuridica. Così esso non può essere soggetto ad alcun altro criterio, e specialmente non al metro della moralità civile. Le sue responsabilità storiche sono più profonde. Il suo solo giudice è la “Storia del Mondo”. Insomma, il solo criterio possibile di giudizio nei confronti dello Stato è il successo storico mondiale delle sue azioni. E questo successo, il potere e l'espansione dello Stato deve sopravanzare tutte le altre considerazioni nella vita privata dei cittadini; in altre parole, diritto è ciò che serve alla potenza dello Stato. Egli dunque respinge le teorie “meccanicistiche” secondo le quali lo Stato non è altro che un aggregato di volontà individuali, tenute insieme dai vincoli legali di un contratto sociale o di un contratto di sottomissione. Come gli scrittori politici romantici, Herder e Fichte su tutti, Hegel insiste nel dire che lo Stato possiede un'unità

organica. In tale unità secondo Aristotele il tutto è anteriore alle parti. Ma quanto alla natura di questo tutto organico, la concezione di Hegel si allontana da quella di scrittori romantici come Schelling e Novalis la cui concezione totalitaria, in origine e nel suo significato più profondo, era culturale e non politica; essi in definitiva, non volevano politicizzare il mondo ma bensì “poeticizzarlo”; in questo senso, il loro obiettivo era conservare la peculiarità del carattere tedesco, ma non avevano mai manifestato alcun interesse a imporlo e a farlo subire ad altri popoli. Ragion per cui, il loro nazionalismo, pur se non privo di talune venature intransigenti, non era però votato all’ imperialismo (Cfr. Cassirer, 2009). L’unità a cui invece fa riferimento Hegel è un’unità dialettica; un’unità di contrari. Hegel crede che la guerra sia il padre e il re di tutte le cose, e crede soprattutto che la guerra sia giusta. La “storia del mondo” per Hegel era l’unico tribunale del mondo. Ed egli generalizza questa dottrina e la estende al mondo della natura, interpretando gli opposti, le opposizioni delle cose, la polarità degli opposti, come una specie di guerra e come una forza motrice dello sviluppo naturale. E, come sottolinea Popper, Hegel crede nell’unità o identità degli opposti; in realtà, l’unità degli opposti svolge un ruolo così importante nell’evoluzione che noi possiamo considerare queste due idee espresse per la prima volta da Eraclito, la guerra degli opposti e la loro unità o identità, come le idee fondamentali della dialettica di Hegel (Cfr. Popper, 1996, vol.2 p.48).

E si tratta di una “legge”, quella dialettica, la quale non solo consente, ma esige le più forti tensioni ed opposizioni affermando così l’idea che ciò che è, è “bene”, dal momento che non ci sono altri standard al di fuori di quelli esistenti, il risultato è un positivismo etico e giuridico con il quale si afferma che “ la forza è diritto”.

In quest’ottica, quindi, secondo Hegel, l’ideale kantiano della pace perpetua e più in generale qualsiasi proposito di risolvere i conflitti tra nazioni con mezzi legali, mediante corti internazionali di arbitrato era da considerarsi puro utopismo, nonchè altamente fuorviante, poiché non teneva affatto conto della funzione negativa della politica espressa dalla guerra la cui abolizione avrebbe inflitto un colpo mortale alla vita politica (Cfr. Cassirer, 2007, p. 284) . E d’altra parte, sin dalla prima giovinezza, Hegel aveva respinto tutti gli ideali “umanitari” dichiarando che l’amore universale dell’umanità altro non è che “un’invenzione insipida”, dal momento che un simile amore che non ha nessun oggetto realmente concreto è vuoto e innaturale. È preferibile quindi accettare tutti i difetti inerenti alla vita politica reale, che non indulgere a siffatte inconsistenti generalità (Cfr. Hegel, 1979)

Secondo Popper, siamo davanti né più né meno che alla teoria del totalitarismo moderno debitrice della concezione platonica dello stato le cui linee guida sono confluite nella teoria di Hegel.

Per di più, secondo Popper, «con la proclamazione del successo storico come unico giudice dei fatti riguardanti stati o nazioni e con il tentativo di liquidare certe distinzioni morali come quelle fra attacco e difesa, diventa necessario argomentare contro la libertà di coscienza. Ed Hegel lo fa stabilendo quella che egli chiama “vera moralità” o piuttosto “virtù sociale” in contrapposizione alla “falsa moralità”. Inutile dire che questa “vera moralità” altro non è che la moralità totalitaria platonica, combinata con una certa dose di storicismo, mentre la “falsa moralità” che egli definisce la “mera rettitudine formale” è quella della coscienza personale» (Popper, 1996). Se ciò è vero Hegel liberò lo Stato da ogni obbligo morale e dichiarò che le regole della morale, perdono la loro pretesa universalità quando si passa dai problemi della vita privata dei cittadini alla condotta dello stato. Secondo Hegel, infatti, la “Storia del Mondo” si pone ad un livello più alto della moralità individuale dal momento che ciò che l’assoluto fine dello spirito richiede e compie, ciò che la Provvidenza fa, trascende l’imputazione di moventi buoni o cattivi, di conseguenza è soltanto la rettitudine formale, abbandonata dallo spirito vivente e da Dio, che difendono coloro che operano fondandosi sull’antico diritto e sull’ordine morale. Di conto, per Hegel le gesta dei grandi uomini delle personalità della storia del mondo non devono essere messe in contrasto con irrilevanti istanze morali come la filantropia, la pace, la tolleranza.

In pratica, come rileva Popper, questa teoria morale storicistica di matrice platonico hegeliana, cancella qualsiasi tipo di esitazione in merito alla menzogna propagandistica e alla distorsione della verità, soprattutto se risultano utili al rafforzamento del potere dello stato. In quest’ordine di discorso, nessun sistema filosofico ha contribuito così tanto a preparare il fascismo e l’imperialismo quanto la dottrina dello stato di Hegel, laddove quest’ultimo è concepito quale idea divina che esiste sulla terra. Persino l’idea che in ogni epoca storica vi è una nazione, ed una sola, che è l’effettiva rappresentante dello spirito del mondo e che in quanto tale ha il diritto di dominare su tutte le altre, fu espressa per la prima volta da Hegel. (Cassirer, 2007, p.291)

Analogamente, per Karl Marx la libertà è il fine dello sviluppo storico, ma secondo l’autore del “Capitale” tutta la realtà umana trae origine dai rapporti di produzione, il

divenire storico è dunque rivoluzionario perché lo è l'economia. Ad ogni stadio della produzione, l'economia suscita gli antagonismi che distruggono, a profitto di un livello superiore di produzione, la società corrispondente. Il capitalismo è l'ultimo di questi stadi di produzione in quanto produce le condizioni nelle quali ogni antagonismo verrà risolto e in cui l'uomo liberandosi dai fattori economici della produzione si affrancherà dal regno della necessità per entrare in quello della libertà. Quel giorno secondo Marx avverrà il passaggio dalla preistoria alla storia. Sotto altra prospettiva, possiamo notare lo stesso schema di Hegel solo che qui la dialettica viene considerata dal punto di vista della produzione e del lavoro, invece che dello spirito. Senza alcun dubbio, come sottolinea Camus, Marx non ha mai parlato di materialismo dialettico, lasciando ai suoi eredi la cura di celebrare questo mostro logico. Ma egli sicuramente sosteneva che la realtà sociale risponde alle leggi della dialettica ed è un perpetuo divenire, scandito dal fecondo cozzare di antagonismi ogni volta risolti in sintesi superiore, che suscita essa stessa il suo opposto e fa di nuovo avanzare la storia. In sostanza, quanto affermava Hegel della realtà in cammino verso lo spirito, Marx lo affermava della "struttura" materiale, dei rapporti di produzione economica di una società in cammino verso una società senza classi; ogni cosa è ad un tempo se stessa e il suo contrario e questa contraddizione la costringe a divenire altra da sé. Il capitalismo in quanto borghese si rivela rivoluzionario, e prepara le basi per il comunismo (Cfr. Camus, 2009, p.217). Ma la società senza classi, la realizzazione del "paradiso" in terra, non avverrà in maniera pacifica e automatica, ma non senza l'intervento sulla scena politica di una forza rivoluzionaria. Infatti, la vera grande missione storica, il compito di condurre l'uomo dal regno della necessità a quello della libertà è affidata da Marx ad una classe sociale, il proletariato. La scelta del proletariato era espressa nei testi del giovane Marx mediante la famosa dizione: «Una classe legata da catene radicali, una classe della società borghese che non è una classe della società borghese, una sfera che possiede un carattere universale a causa delle sue universali sofferenze». In pratica, la disumanizzazione dei proletari, sottratti a tutte le comunità particolari, ne fa degli uomini puramente uomini e per questo aspetto universali (Aron, 2008, p.105).

I proletari, tuttavia, possono diventare uomini liberi soltanto sopprimendo i loro avversari, con i quali non possono avere *ex hypothesi*, nulla in comune. Anzi nel marxismo assume un carattere centrale la contrapposizione fra il "pensiero proletario" e il "pensiero borghese". Il primo è orientato per definizione verso la verità, anzi è la stessa verità come autocoscienza che il soggetto assoluto ha di se stesso, il secondo è sempre nell'errore, in

quanto espressione della “falsa coscienza” che acceca gli spiriti e impedisce loro di guardare la realtà senza lo schermo deformato e deformante dell’ideologia della classe dominante. La lotta di classe acquista così tutti i tratti di un conflitto cosmico fra la verità e l’errore, il bene e il male. Come sottolinea Pellicani, «Siamo in pieno manicheismo. Ma non è tutto. Nell’escatologia dialettica marxiana, il proletariato è sì il soggetto assoluto avente la missione storico- universale di porre fine al regno dell’alienazione e di edificare il mondo nuovo, ma paradossalmente è privo della coscienza necessaria per muoversi nella giusta direzione [...]Pertanto esso deve essere guidato dall’esterno da coloro i quali grazie alla conoscenza delle leggi della dialettica hanno acquisito tale coscienza. Così, il marxismo diventa la giustificazione ideologica del diritto storico di una *élite* concepita come la coscienza incarnata della classe a dirigere autocraticamente la massa proletaria accecata dalla falsa coscienza dell’ideologia borghese [...]Se ciò è vero, la concezione leninista del partito non è una deformazione aberrante del marxismo, ma un tentativo di applicazione rigorosa dei suoi principi. E in effetti, il leninismo, nella misura in cui ha formalmente assegnato al partito dei rivoluzionari di professione il ruolo politico pedagogico di “avanguardia cosciente” del movimento operaio, ha esplicitato il significato elitistico della concezione marxiana della dittatura del proletariato (Cfr. Pellicani, 1979 p.18). Il risultato è la decisione che nella fase di transizione spetterà al partito, custode della conoscenza dialettica, esercitare la dittatura rivoluzionaria sulla classe operaia e all’occorrenza contro di essa, perché uno dei compiti storici di coloro che si sono identificati con il punto di vista della totalità è proprio quello di difendere gli “accecati” dai pericoli che provengono non solo dall’esterno, ma anche dalle loro tendenze spontanee. Dati questi presupposti si chiede Pellicani, può forse stupire che Antonio Gramsci sia arrivato a teorizzare la natura “divina” del moderno Principe e la necessità di sottoporre la “massa di semplici alla tutela ecclesiale degli “intellettuali organici”?

### **4.3 La dialettica dissacrata**

Come abbiamo visto, in Hegel il protagonista della dialettica è la nazione organizzata come stato. In Marx è la classe organizzata come forza rivoluzionaria. In entrambi i casi, il messaggio era che un gran numero di esseri umani dovrà essere sacrificato e annientato se si vuole che il progresso e la libertà trionfi. L’unità del genere umano, la società senza classi sarà pure la meta ultima dell’umanità ma il metodo per raggiungerla è la guerra e la

disintegrazione. In sostanza, Hegel e Marx cercavano di persuadere gli esseri umani che un'unica via alla libertà e alla salvezza stava davanti a loro: la via offerta dalla storia, da una storia che incarnava la ragione cosmica; e che quanti non riuscivano ad adattarsi, o a comprendere che la razionalità, l'interesse, il dovere, coincidevano, il potere e il successo coincidevano a lungo andare l'uno con l'altro, oltre che con la moralità e la saggezza, sarebbero stati distrutti dalle "forze della storia" sfidare le quali era follia suicida. In ogni modo, materialistica o idealistica, la dialettica è un procedimento di pensiero completamente estraneo allo spirito e ai principi che regolano la ricerca scientifica in tutti i campi. Essa, infatti, distrugge il principio di non-contraddizione e con ciò apre le porte ad ogni forma di arbitrarietà intellettuale. E questo perché il principio di non-contraddizione rappresenta la base minima comune che rende possibile una discussione razionale. La logica d'altronde, non è altro che il metodo della corretta deduzione di modo che, date certe premesse sia possibile fare delle inferenze non arbitrarie. Il che però esige il rispetto del principio di non-contraddizione (Pellicani, 1979, p.16). Diversamente, si potrebbe affermare tutto e il contrario di tutto, piegare il discorso in qualsiasi direzione e contraddirsi impunemente. In questo senso, rendendo impossibile l'argomentazione e la critica, Hegel secondo Popper intendeva rendere la propria filosofia impermeabile ad osservazioni critiche al fine di instaurarsi come un dogmatismo rinforzato, al riparo da ogni attacco, e come il vertice insuperabile di tutto lo sviluppo filosofico (Popper, 1996, p.51).

A ciò si aggiunga la metodica resistenza dei dialettici a sottoporre i loro ragionamenti alla legge della corroborazione empirica. Cosa che Lukàcs sulle orme di Fichte ed Hegel, non ha esitato a teorizzare esplicitamente, dichiarando che quando emerge un contrasto tra la teoria e i fatti, si po' tranquillamente dire peggio per i fatti. Il che evidenzia secondo Pellicani un altro tratto tipico della mentalità dialettica: l'arroganza metafisica basata sul disprezzo per l'esperienza fattuale, considerata "bassa empiria", e quindi sul rifiuto di uno dei principi fondamentali della conoscenza scientifica, quello che ci impone di correggere le nostre ipotesi euristiche non appena esse, entrando in contraddizione con i fatti, siano state falsificate. Tutto ciò rende legittimo affermare che il metodo dialettico, lungi dall'essere una forma superiore di razionalità, è profondamente antiscientifico e irrazionale. (Cfr. Pellicani, 1979).

Ciò che viene messo profondamente in discussione da queste dottrine è il senso positivo della parola libertà, quello che secondo Isaiah Berlin, deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. L'essere strumento dei suoi atti di volontà e

non di quelli degli altri. Bisognava quindi difendersi da quell'immagine del mondo fatalistica in cui prevalgono gli uomini eccezionali, destinati a mettere le cose a posto e a guidare la storia; che era l'altra faccia di un'umanità pacifica e sciocca, inconsapevole del proprio ruolo e disponibile ad essere guidata dall'alto(Cfr. Lunati, 2003).

#### **4.4 Schiavitù e nazionalismo**

Nel XX secolo, dunque, l'idea dell'universalità del genere umano fondata sulla ragione viene fortemente messa in discussione. La cosa ha la massima evidenza nel caso del nazifascismo. I fascisti e i nazionalsocialisti, infatti, non si aspettavano che gli esseri umani da loro giudicati inferiori- classi, razze, individui- comprendessero o guardassero con favore i loro scopi. Una tale inferiorità, essendo dovuta al sangue, alla razza o a qualche altra caratteristica imm modificabile, era innata, inestirpabile. Il destino degli schiavi è l'obbedienza. Ciò che consente ai loro padroni il diritto di calpestarli è il presupposto già asserito da Aristotele che alcuni uomini sono schiavi per natura e non possiedono sufficiente sostanza umana per dare ordini o per capire perché vengono costretti a fare quello che fanno. Se il fascismo è l'espressione estrema di tale atteggiamento, ogni forma di nazionalismo ne è in una certa misura contagiata. In questa accezione il nazionalismo non attiene alla consapevolezza della realtà del carattere nazionale, né all'esserne fieri. Significa invece credere nella missione unica della propria nazione, ritenuta intrinsecamente superiore agli scopi o attributi di tutto ciò che è fuori di essa. Da qui l'idea per cui se i miei dei sono in conflitto con quelli altrui, i miei valori con quelli di genti straniere e non esiste un'autorità superiore, nessun tribunale universale che possa dirimere la contesa tra queste divinità rivali; ed è questa la ragione se la guerra tra le nazioni rappresenta, inevitabilmente l'unica soluzione(Cfr. Berlin, 2008, p.249). Secondo lo storico George L Mosse, in quel periodo la "volontà generale" divenne una religione laica, il culto del popolo per se stesso, e la nuova politica si prefisse il compito di regolare e di dare una forma a questo culto. Fu il concetto stesso di volontà generale che portò alla creazione dei miti e dei loro simboli, e la nuova politica cercò di spingere il popolo a partecipare attivamente alla mistica nazionale attraverso riti e cerimonie, miti e simboli, che davano un'espressione concreta al concetto rousseauiano di "volontà generale". In questo modo, la folla incomposta del "popolo" divenne, grazie ad una mistica nazionale, un movimento di massa concorde nella fede dell'unità popolare. Lo stato in questa accezione, rappresentava in senso hegeliano lo spirito del popolo stesso. L'idea per cui l'autocoscienza di un popolo particolare è portatrice del grado di svolgimento dello spirito

universale nella sua esistenza. Contro questa volontà assoluta, la volontà degli spiriti degli altri popoli particolari non ha alcun diritto.

In questo nuovo scenario culturale e politico il governo parlamentare e rappresentativo sembrò a molti in contraddizione con il concetto di “volontà generale”, perché più che creare unità, atomizzava gli uomini e le politiche. Non a caso, Hegel traccia un melanconico quadro di quella che egli chiama “la vita meramente consuetudinaria” espressione con la quale egli si riferiva alle consuetudini e allo stile di vita tipico di una comunità civilizzata. Un’esistenza tutta orientata al soddisfacimento di interessi materiali, ma priva secondo Hegel di intelletto e vitalità. Hegel, quindi, non sviluppò soltanto la teoria storica e totalitaria del nazionalismo, ma prevede anche le possibilità psicologiche del nazionalismo. Egli vide che il nazionalismo corrisponde a un’esigenza: il desiderio degli uomini di trovare e di conoscere il loro posto preciso nel mondo e di appartenere ad un forte corpo collettivo. Nello stesso tempo, egli mise in evidenza quella particolare caratteristica del nazionalismo germanico che consiste in un fortemente sviluppato sentimento di inferiorità specialmente nei confronti di Francia e Inghilterra. Sentirsi oggetto del disprezzo e della paternalistica tolleranza di vicini orgogliosi può sicuramente costituire un’esperienza traumatica e molto spesso la risposta è una patologica esagerazione delle proprie virtù, reali o immaginarie, e il profondo rancore e l’ostilità verso chi è orgoglioso, felice, vittorioso. Era appunto questo lo stato d’animo che caratterizzava nel XVIII secolo gran parte degli atteggiamenti tedeschi nei confronti dell’Occidente, e in particolare della Francia. I francesi dominavano il mondo occidentale sul piano politico e culturale come su quello militare. I tedeschi, umiliati e sconfitti, soprattutto quelli della Prussia orientale, tradizionalisti, molto legati ai valori religiosi, economicamente arretrati, rifiutarono il ruolo secondario e marginale che parafrasando Hegel, la “storia” sembrava volergli assegnare. Così i tedeschi contrapposero alla mentalità dei francesi che ai loro occhi apparivano ricchi, mondani, ambiziosi, insinceri, superficiali la loro superiore e intensa vita spirituale e la loro fede disinteressata nei “veri valori”. Come ricorda Berlin, questo stato d’animo arrivò al parossismo durante la resistenza nazionale a Napoleone, e fu invero il prototipo della reazione che abbiamo poi osservato in tante società arretrate, sfruttate o in ogni caso trattate con paternalistica condiscendenza, le quali, piene di risentimento per l’apparente inferiorità del loro status si fanno forti guardando ai trionfi e alle glorie, reali o immaginarie, del loro passato, o agli invidiabili attributi del loro carattere nazionale (Cfr. Berlin, 2008, p.342).



Ad ogni modo, nella prima metà del XX secolo, si diffuse a macchia d'olio, in quasi tutto il continente europeo, un'ondata populista antipolitica e antiparlamentare che intravedeva in una nuova religione laica, fondata sul *Volk*, e sui suoi mitologemi, il vero cemento politico della nazione. (Cfr. Mosse, 2009, p.26-27).

Come abbiamo cercato di dimostrare, la Rivoluzione francese è stata il primo movimento moderno nel quale il popolo si è sforzato di creare il culto verso se stesso, al di fuori di qualsiasi cornice cristiana o dinastica. Come sosteneva Honoré Gabriel de Mirabeau, uno dei capi della rivoluzione, le cerimonie civili, così come avveniva in Grecia e a Roma, dovevano guidare, poco a poco, a percepire un'armonia tra la propria fede e il governo. In pratica, si pensò che il culto della ragione dovesse soppiantare il cerimoniale cattolico, ma di fatto, questo culto della ragione rifuggì dal razionalismo e tese a sostituire la Dea ragione alla Vergine Maria nelle chiese, trasformando quest'ultime in templi consacrati al culto della rivoluzione, tanto che la cattedrale di *Notre Dame* fu chiamata il tempio della ragione. Sebbene i culti della rivoluzione avessero dominato Parigi per un solo anno, essi costituirono, comunque, la prova generale della nuova politica della Germania nei secoli XIX e XX. Infatti anche i movimenti di massa dei tempi moderni vollero adorare la "volontà generale" sia che fosse quella del popolo costituito in nazione, sia che fosse quella del popolo costituito nel proletariato. È vero i simboli sarebbero cambiati, il concetto di culto sacro si sarebbe fatto più complesso, ma l'esempio della rivoluzione continuò ad essere fonte di ispirazione (Mosse, 2009, p.40).

## **4.5 La Repubblica di Weimar**

La costituzione di Weimar è stata giustamente definita la più addottrinata delle costituzioni. Nel suo fallimento hanno pesato senza alcun dubbio le difficili condizioni esterne, soprattutto il fallimento della politica, la crisi economica, il declino del paese, la sua ingovernabilità il peso della sconfitta nella Prima Guerra Mondiale, le divisioni laceranti tra i partiti che pure si richiamavano al socialismo, la crisi morale di un popolo che attribuiva maggior peso alla sicurezza che alla libertà. Eppure non erano ragioni di per sé sufficienti a spiegare l'esito nefasto di quell'esperienza politica. In effetti, la nascita e lo sviluppo di una costituzione non dipende tanto da professori più o meno bravi, quanto dall'intuizione politica e dalla sincera passione democratica di coloro che vi attendono. Nessuno dei padri fondatori americani era infatti un accademico; John Marshall, presidente

della “Suprema Corte Federale” uno dei maggiori giuristi dl XIX secolo, non era neanche laureato; come non laureati sono, storicamente, la stragrande maggioranza dei giudici inglesi: la costituzione britannica, a partire dalla Magna Carta, non è opera di professori. Il fatto che la costituzione sia il risultato degli umori politici di un popolo in un determinato periodo storico e non già materia per accademici, sembra fondamentale per ribadire un concetto semplice, ossia che vivono e sopravvivono quelle costituzioni che trovano radici nella politica e in un sostanziale accordo di fondo nel paese; vivono e sopravvivono quelle costituzioni che fondano una nazione(De Franchis, 2006).

Così come abbiamo avuto modo di osservare, fino alla rivoluzione francese il detentore del potere di governo era una sovrano legittimato per ragioni di discendenza dinastica. Questo principio di legittimità, fu poi riaffermato al Congresso di Vienna per ripristinare l’ordine politico internazionale, ma non funzionò più. La legittimità era diventata qualcosa di problematico da far risalire al popolo. Come poteva il popolo esprimere la propria unità politica? Ovviamente non poteva farlo in maniera diretta. Da parte di Carl Schmitt viene respinta ogni tesi di tipo rousseauiano. Il popolo secondo Schmitt per sua natura è plurale, è moltitudine, e dalla moltitudine non poteva nascere un’espressione unitaria, quell’espressione unitaria che in passato era incarnata da un monarca. Ma come poteva il popolo esprimere l’unità della propria volontà? Come manifestare la propria legittimità? Non lo poteva fare che in maniera rappresentativa. E su questo tema, si alimentarono le discussioni anche tra diversi politologi della “Repubblica di Weimar” (1919-1933). Rifacendosi ai teorici della restaurazione, Schmitt sostiene che la legittimità, la possibilità di esercitare il potere e la sovranità, si manifestano nella situazione di eccezione. Egli sposa la tesi del diplomatico spagnolo Donoso Cortès(1809-1853), teorico della politica, - a sua volta vicino alle posizioni reazionarie di Joseph Marie de Maistre(1753-1821)- secondo il quale di fronte allo scontro epocale di forze sociali irrefrenabili, in assenza di una forma tradizionale di legittimità, rimane solo la via della dittatura. Del politologo spagnolo Carl Schmitt condivideva anche un pessimismo antropologico portato alle estreme conseguenze. Egli quindi di fronte ad una situazione che si aggravava giorno dopo giorno, trovava insignificante e ridicolo l’atteggiamento della borghesia la quale ama i conciliaboli, gli accordi, gli inciuci, in pratica ama discutere. Una classe che trasferisce tutte le attività politiche nel discorso, nella stampa, al parlamento e al dibattito pubblico non era all’altezza delle grandi lotte sociali dell’Ottocento e quindi era necessario sostituire alla logica del dibattito e del compromesso, un atteggiamento decisionistico. Insomma

l'idea che la continua volontà di discussione, di mediazione, non fosse uno strumento adeguato ai tempi, in grado di fronteggiare i pericoli e le crisi dell'epoca, contribuì a delineare il quadro ideologico in cui nella prima metà del XX secolo si consumò in Europa occidentale la crisi spirituale del parlamentarismo. Secondo Schmitt, il parlamento era stato esautorato dalle sue funzioni. Le decisioni politiche importanti venivano prese tra le cricche dominanti dei vari partiti e poi venivano mediate nelle votazioni dell'assemblea parlamentare, in cui non avveniva alcuna discussione pubblica. I parlamentari quindi per il giurista del "Terzo Reich" non son rappresentanti della nazione nel senso forte del termine, perché le decisioni sono prese fuori dal parlamento. Ma il problema vero riguardava la trasformazione stessa dello stato. L'idea in pratica era che lo stato dell'800' aveva una sua autonomia poiché manteneva una distanza dalla società civile. Lo stato era separato dalla società. Questa separazione tra stato e società era possibile poiché esisteva una dicotomia tra borghesia e monarchia. La monarchia che incarnava il senso dello stato, fungeva da contraltare rispetto ad una borghesia che era la classe economica per eccellenza. Alla fine del XIX secolo l'economia aveva preso un sopravvento massiccio, per cui lo stato ha iniziato ad assumere sempre più iniziative economiche, diventando imprenditore e mediatore in conflitti economici. La cosa grave era che una volta preso in cura il grande mondo dell'economia lo stato ne era stato colonizzato. L'economia era per Schmitt l'attività della società civile che superando quella netta distanza tra stato e società, proprio perché la società si autoorganizza nello stato, aveva cancellato lo "stato". Ecco allora che per Schmitt il politico deve essere ridefinito, deve riconquistare una sua dimensione autonoma. Così, come l'estetico è ben definito sulla base della coppia "bello-brutto", la morale sulla coppia "bene-male" e l'economia sulla coppia "utile-inutile", esiste per il giurista tedesco una coppia di opposti che definisce la sfera del politico, separandola dall'estetica, dalla filosofia e dal diritto ed è la coppia "amico-nemico". Schmitt parla appositamente di politico e non di politica perché la politica è arte della mediazione, mentre nella sfera del politico la mediazione non c'è: o ci si aggrega ad amici per sconfiggere un nemico o si viene sopraffatti dal nemico stesso (Cfr. Gargano, 2011, pp.62-64).

#### **4.6 Il culto della razza**

Nel suo discorso del 30 gennaio 1937 al *Reichstag*, in occasione del quarto anniversario della presa del potere, Hitler ha svolto importanti considerazioni sul rapporto tra

nazionalsocialismo e diritto. «Noi uomini – dichiarava il Fuhrer – non siamo in grado né di riconoscere né di stabilire il senso e lo scopo dell'esistenza delle razze create dalla provvidenza. Senso e scopo dell'organizzazione umana, come di tutte le sue funzioni, sono valutabili soltanto in base alla loro utilità in relazione alla conservazione dell'essere duraturo del popolo... Solo il riconoscimento di questo principio può preservare gli uomini dall'adozione di una dottrina irrigidita, laddove soltanto il fine può valere come dogma esclusivo.. Con il passare del tempo, la nostra vita giuridica è stata fuorviata, in parte attraverso l'incorporazione di idee estranee, in parte a causa della mancanza di una propria chiara visione.. Due estremi opposti caratterizzano questa situazione: in primo luogo l'assunzione che il diritto come tale porti in sé la legittimazione della propria esistenza.. In secondo luogo, l'assunzione che il diritto sia nella sostanza chiamato ad addossarsi e ad assicurare la protezione dell'individuo. Tra l'uno e l'altro, il patrocinio di più alti interessi comuni si fece valere timidamente ed in modo decorativo, per lo più soltanto come concessione alla cosiddetta ragion di stato. La rivoluzione nazionalsocialista, al contrario, ha fornito al diritto, tanto alla scienza giuridica quanto alla prassi giudiziaria, un punto di partenza inequivocabilmente chiaro: è compito della magistratura contribuire al mantenimento e alla sicurezza del popolo di fronte a quegli elementi asociali che cercano di sottrarsi agli obblighi della comunità o di danneggiarne gli interessi. In questo discorso, Hitler ha proclamato ufficialmente quanto da sempre era riconosciuto nella dottrina nazionalsocialista, la quale, a differenza del pensiero liberale, non si fonda su costruzioni razionali e teorie che pretendono validità universale ma che per i nazisti meritavano solo disprezzo. Il pensiero politico del nazionalsocialismo all'opposto è “concreto”, “esistenziale”, “biologico”, in quanto presuppone il suo oggetto come elementare vita individuale. La stessa giustizia a cui fa riferimento con enfasi il nazionalsocialismo non è un sistema di valori astratti, che poggiano su se stessi, sul modello di un qualche sistema giusnaturalistico, ma è il risultato dell'esperienza storica, ed è la ragione per cui in ogni stato vige una propria giustizia, la quale non può essere considerata astraendola da uno stato esistente. Secondo il teorico nazista Hans Gerber, la giustizia non è altro che la certezza che un popolo ha di se stesso come individualità sociale originaria, un principio con cui viene a cadere la stessa distinzione tra “bene” e “male” ed il “diritto” diventa ciò che gli uomini ariani ritengono giusto. Secondo Francael, la constatazione di Carl Schmitt, circa la bancarotta delle *idées générales* viene superata in chiarezza dalla considerazione fatta da un appartenente alla giovane generazione nazionalsocialista, Lemme, il quale affermava che non vi è nessun diritto appeso alle stelle, nessun diritto uniformemente

innato in ogni singolo e pertanto nessun diritto naturale meta nazionale. Esiste soltanto una norma che è identica per tutti gli uomini e che impone loro di vivere in conformità della propria razza. Possiamo osservare in questa concezione come il relativismo culturale ed etico faccia da sfondo teorico al principio della superiorità razziale. Per Hitler, infatti, diritto ed eticità sono la stessa cosa perché nello stato nazionalsocialista le norme morali possono pretendere validità solo nella misura in cui sono conformi ad un sistema giuridico che si fonda su valori propri. «L'unità di diritto legale ed eticità significa quindi l'inserimento e l'integrazione di entrambi nell'ordinamento vitale della comunità di popolo e non il riconoscimento di un diritto legale sovranazionale che vincola il legislatore».(Gargano, 2011)

#### **4.7 La religione dello Stato**

Insomma, mentre nello stato liberale la dimensione etica è esterna alla sfera del diritto, sebbene eserciti chiaramente una funzione di ispirazione e di pungolo, pensiamo all'articolo primo della costituzione americana, ma sempre nei termini della generalità e dell'astrazione, lo stesso principio con cui la costituzione degli Stati Uniti sancisce che tutti gli uomini sono creati eguali ed hanno il diritto di cercare la propria felicità. Ciò dimostra che il relativismo assoluto negando alla radice la possibilità di qualsiasi principio etico universale e transculturale come quelli affermati dallo stoicismo e dal cristianesimo, negando la validità di qualsiasi idea o valore al di fuori del contesto in cui è stata prodotta, lungi dallo sradicare una concezione etnocentrica della vita socioculturale e dell'esperienza storico-politica di una collettività, diventa automaticamente la legittimazione di qualsiasi politica di potenza. Se viene negata, su un piano ideologico e quindi culturale, su un piano giuridico e quindi politico, l'esistenza di valori e principi morali comuni, che prescindono e trascendono l'appartenenza ad un gruppo familiare, parentale, etnico, tribale, alla classe sociale, alla comunità locale, alla propria nazione, la conseguenza inevitabile sarà quella di assolutizzare i propri. I valori di cui i diritti universali sono espressione, è ciò che ha consentito a noi occidentali di non assolutizzare i nostri tratti particolari, tranne poi quando negati quei principi siamo cascati nella trappola dell'estremismo nazionalista, del razzismo biologico nazista e di quello socioantropologico dell'internazionalismo comunista anch'esso fondato sull'appartenenza ad una "specie" eletta .

D'altra parte, tra la dottrina nazionalsocialista e quella comunista vi sono alcuni significativi punti di contatto. Come abbiamo visto, la concezione hegeliana per cui lo stato è un organismo, un principio vitale, che cerca di affermarsi come volontà di potenza, esprime un desiderio unitario. La vita dello stato è allora potenziamento della vita del popolo, ma è potenza in quanto determina unità. Ed è qui allora che nasce un problema nel rapporto con la molteplicità. Nel pensiero hegeliano secondo Heller c'è un netto superamento di ogni principio individualistico e di ogni tendenza a vedere la società e lo stato come somma di individui, di ceti o di raggruppamenti. La totalità precede le parti. Hegel intende lo stato come somma di individui. Pur essendo un esponente della socialdemocrazia, Heller se ne discosta anche in modo audace, sostenendo che nazione e socialismo non debbano essere separati e sostenendo altresì la stretta parentela tra la classe operaia e la nazione. La nazione secondo Heller non è un'entità che verrà superata né è uno spazio a cui la classe operaia debba aderire in maniera strumentale, per farsi spazio o per allargare la propria presenza o le maggioranze parlamentari: la nazione è quindi un elemento costitutivo anche della classe operaia. Non c'è alcuna contraddizione tra nazione e socialismo. Il socialismo non è universalistico perché l'universalismo è astratto. L'ispirazione hegeliana della teoria di Heller, si evince dal fatto che mentre ad esempio per Kelsen l'illecito dello stato non è possibile in quanto lo stato è incardinato nell'ordinamento giuridico e quest'ultimo è anche un sistema logico e come tale non può dare luogo a contraddizioni. In pratica, un illecito dello stato secondo Kelsen non può avere luogo perché significherebbe che uno stato contemporaneamente si dà due ordini contraddittori, oppure che si dà un comando e rifiuta di obbedire a questo comando, il che costituisce una contraddizione. Ebbene diversamente dalla visione liberale, per Heller lo stato non è ordinamento giuridico, anzi lo stato eccede l'ordinamento giuridico, perché esso è radicato nella storia, nel succedersi delle generazioni, collocato in uno spazio fisico e quindi legato alla nazione non a principi astratti. Heller in pratica, cerca di sottrarre la parola d'ordine dell'autorità alla propaganda delle destre affermando il principio dello stato autoritario in nome dei principi socialisti della politica nazionale. Vede nazionalismo e socialismo congiunti. In nessun caso per Heller lo stato guardiano del liberalismo è in grado di assolvere i grandi compiti culturali, etici e d economici che un'economia di piano socialista pone al potere statale; esso infatti si è sempre limitato a sanzionare a posteriori l'anarchia culturale e d economica della società borghese. Lo Stato per Heller, invece di farsi sottomettere dalla società civile, deve indirizzare e dirigere la vita sociale, culturale e d economica. In questa accezione, lo Stato si presenta come una forma di vita necessaria

che si pone al di là del nostro giudizio razionale e deve venire accolto nella nostra volontà come una necessità. Proprio i bolscevichi, -sostiene Heller- hanno dimostrato nel modo più impressionante che non è affatto l'economia il nostro destino. Piuttosto il nostro destino è certamente lo spazio geografico dato una volta per tutte in cui siamo collocati...Questo spazio carico di storia compiuta...è il nostro autentico ineluttabile destino(Gargano, 2011). Lo stato, dunque, nella visione di Heller, non si configura come un tentativo di costruire un ordine sociale a partire da una cornice unitaria di valori e regole, ma è inteso come un'entità organica evocata dalle nozioni di spirito del popolo, di *Volksgeist* e di *Volkseele*, radicata in un mitico lontano passato, e rinforzata dalla passione patriottica e dall'”identità di sangue”.

#### **4.8 La soluzione finale**

A ben vedere però, dietro questa diffidenza ideologica verso le forme liberali, che spesso si tramuta in atteggiamento vera e propria avversione, agiscono motivazioni ben più profonde. Come sottolinea Habermas, a grandi linee, da Hegel a Marx fino ad Heidegger, le accuse rivolte alla “democrazia borghese” sono il risvolto politico di un più vasto disegno metafisico, un programma escatologico il cui fine è la totale liberazione dell'essere umano da qualsiasi forma di condizionamento, strappandolo dal “regno della necessità”per condurlo al “regno della libertà”, laddove avverrà la risoluzione definitiva delle contraddizioni umane e la (ri)unificazione tra soggetto e oggetto, uomo e natura; di qui le ragioni di una battaglia culturale contro una ragione fondata sull'individualismo la quale, a loro dire, denuncia e scalza tutte le forme esplicite dell'oppressione e dello sfruttamento, della degradazione e dell'estraneazione, soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della razionalità stessa.(Cfr. Habermas, 2003). Un discorso nel quale riecheggiano i termini dell'antitesi spengleriana tra *Kultur* e *Zivilisation*,(Spengler, 1991) tra un modello di società, omogenea, statica, indifferenziata, organica, che richiama alla mente gli attributi di naturalezza, armonia, unità, cotè estetico di un romanticismo nostalgico, proteso alla mitizzazione del passato (glorioso) e al culto della tradizione, temi tra l'altro già presenti nell'opera di Herder(1744-1803), Burke (1729-1797), Tonnies (1855-1936), fino a giungere ai contemporanei, uno su tutti Zigmuto Bauman. Bersaglio privilegiato delle loro accuse è la moderna società contemporanea e la cultura di massa di cui è espressione. Parliamo di un sistema sociale la cui logica organizzativa si declina

in ottica pluralista, dinamica, stratificata, complessa, e per questo dominata da un certa qual grado di incertezza politica, di leggerezza e di superficialità di nella sfera culturale e di precarietà in ambito economico. Come risposta a quello che Popper definisce il disagio della civiltà, assistiamo quindi ad una rivolta contro il pensiero razionale e la società aperta che si contraddistingue per un ritorno al linguaggio del mito, attraverso l'idealizzazione di un luogo della memoria, di un passato glorioso connotato da purezza e autenticità, contrapposto ad un sistema societario contrassegnato da uno stile di vita vacuo ed artificiale. In questo spirito, viene talvolta suggerito, o più spesso sottinteso, che da qualche parte ci fu un tempo un'età dell'oro della virtù civica in cui la vita pubblica era per lo più guidata da un impegno generale in vista del bene comune. Fino a quando con l'avvento della modernità il credo nel bene comune si affievolì fino addirittura a scomparire quasi del tutto, sostituito dal valore dell'egoismo individualistico, dal positivismo e da altre ideologie avverse al bene comune. Quell'idea per cui la borghesia ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo borghese, e ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio e in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patentate, ha posto la sola libertà di commercio senza scrupoli[...]. In pratica, secondo questa vulgata, la borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che in passato erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati. Queste correnti di pensiero ricordavano che la politica così come era stata definita nel mondo antico era l'arte del vivere insieme e la ricerca del bene comune e che il principio di questa ricerca e di questa arte era la chiara distinzione tra il dominio degli affari comuni e il regno egoista e meschino della vita privata e degli interessi domestici. Il ritratto della democrazia moderna, era allora il segno della rovina della politica, ormai asservita ad una forma di società governata solo dalla legge dell'individualità consumatrice(Cfr. Rancière,2011). Insomma, gli individui egoisti sono gli uomini democratici e la generalizzazione dei rapporti di mercato, di cui i diritti umani costituiscono l'emblema, non è altro che la realizzazione dell'esigenza febbrile di uguaglianza che tormenta le democrazie, rovinando la ricerca del bene comune che si incarna nello stato(Rancière, 2011, p.25)

La conclusione, in altre parole, è che si deve respingere la modernità e ritornare ai credi aristotelici e repubblicani dell'età dell'oro. Tuttavia, come nota giustamente Dahl, sebbene questi ed altri studiosi ci invitino a ritornare alle antiche tradizioni della virtù politica e del



bene comune, essi non riescono a fornirci la sia pur minima prova della minore moralità e del minor decoro della moderna vita politica nei paesi democratici, o del minore impegno di coloro che ricoprono cariche pubbliche nel tutelare il bene pubblico rispetto a quando, nei secoli passati, le tradizioni da loro descritte dominavano la vita intellettuale. Ciò che tali studiosi forniscono, consiste in descrizioni di alcuni aspetti delle opinioni morali e filosofiche di un numero piuttosto esiguo di notabili di fama incerta. Ma non dimostrano, né tentano di dimostrare che al tempo in cui tali idee erano condivise da alcune *élite* la vita politica si avvicinasse sia pure lontanamente all'ideale incarnato dalla tradizione né, tantomeno, che soddisfacesse i suoi tanto esaltati requisiti. Insomma se i rimpianti per il declino o la scomparsa della tradizione aristotelica e di quella repubblicana vengono interpretati unicamente entro i limiti delle prove addotte dagli studiosi, ciò che si rimpiange è il declino o la scomparsa di alcune opinioni sulla virtù e sul bene comune che presumibilmente in alcuni luoghi ed epoche storiche erano molto più vive in alcune élite di quanto lo siano state nel corso degli ultimi secoli (Cfr. Dahl, 2005). Il tema è di per sé socialmente delicato e concettualmente complesso. Come intuisce lucidamente Pellicani, la logica della ragione illuministica può aiutare gli uomini a orientarsi nel mondo, ma non può consolarli perché tende a dimostrare che esso è dominato dal caso e dalla cieca necessità. Pensiamo alla drammatica analisi del “Manifesto del partito comunista” di Marx ed Engels in cui si sosteneva che la borghesia «ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idilliaci. Essa ha lacerato spietatamente tutti i variopinti legami feudali che stringevano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato tra uomo e uomo, altro legame che il nudo interesse, il freddo ‘pagamento in contanti’». Si tratta quindi di un'epoca che si distingue per «l'ininterrotta messa in discussione di tutte le condizioni sociali, l'insicurezza e il movimento perpetui.[...]Vengono dissolti tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di modi di vedere e di concezioni venerate e di veneranda età, e i rapporti nuovi invecchiano prima ancora di potersi consolidare. Si volatilizzano le immobili gerarchie sociali, viene profanato tutto ciò che vi è di sacro» (Marx, Engels, 2001, pp.8-10) Tuttavia, il vero punto è che, pur ammettendo che i processi di modernizzazione abbiano comportato uno sradicamento dell'individuo dalle antiche reti di solidarietà sociale, dai rituali e dalle pratiche comunitarie le quali, pur con tutti i vincoli e le limitazioni all'agire individuale, accordavano un senso di stabilità alla vita sociale, non è certo facendo leva sul recupero della dimensione coesiva e consolatoria del “sacro” in una versione “materialistica” dialettica e secolarizzata, che si può oggi pensare di risolvere quel groviglio di contraddizioni e di ingiustizie che opprime l'esistenza umana. Da questo punto

di vista, il tentativo di operare una saldatura, come aveva ad esempio provato a fare Marx, tra il *logos* della tradizione illuministica e il *Mythos* della tradizione messianica, si è rivelata un'operazione illusoria. Non esiste, infatti, una scienza dei fini o un moto dialettico che possa garantire la conciliazione finale delle dolorose contraddizioni che caratterizzano la condizione umana. In questo senso, -sottolinea Pellicani- nella misura in cui il pensiero dialettico esorcizza magicamente ciò che rende penosa la condizione umana, dimostrando la profonda razionalità del reale, esso soddisfa quei bisogni metafisici che il processo di secolarizzazione ha lasciato allo scoperto; e lo fa in nome della ragione, mascherando cioè la sua natura squisitamente e irrimediabilmente mistica e irrazionale (Cfr. Pellicani, 1979).

#### **4.9 Pluralismo e inclusione sociale**

Ciò che però più ci interessa ai fini del nostro ragionamento, è rilevare come all'interno di questa modellistica, in questo orizzonte paradigmatico, non vi sia spazio per l'errore, l'incertezza, il conflitto di idee ed opinioni. Trattandosi d'altra parte di un sistema perfetto, un corpo sociale organico ed omogeneo, ogni forma di diversità assume un carattere patologico, divenendo un elemento disturbante e sospetto. Così, negli stati totalitari, l'intellettuale viene liquidato in quanto individualista, in quanto anticonformista, mentre il margine di libertà del quale gode ancora nei paesi europei è indice delle differenze, entro i loro confini, della libertà individuale. La condizione dell'intellettuale in questo senso, rappresenta una cartina di tornasole, poichè nella figura dell'intellettuale, secondo Horkheimer, appare in che misura la società può avere paura del giudizio di se stessa, vero o sbagliato che sia, oppure in che misura ogni parola deve appurare subito il suo possibile effetto, come un mezzo, per così dire pro o contro l'allineamento auspicato; nel suo destino viene fuori in che misura alla società interessa il dominio o la libertà (Horkheimer, 2011).

Ecco la domanda si pone pressappoco nei seguenti termini: da cosa deriva, in realtà, la specificità della configurazione organizzativa del sistema liberaldemocratico rispetto ai modelli caratteristici degli assetti tradizionali e dei regimi totalitari?

Probabilmente, una risposta soddisfacente può partire dalla considerazione che una delle costanti più significative della vita democratica è il processo di uscita dalla segregazione, ovvero presuppone «l'inclusione in uno status di piena appartenenza al sistema generale rilevante delle comunità di gruppi che in precedenza ne rimanevano esclusi e che hanno

sviluppato le capacità legali di contribuire al funzionamento del sistema» (Parsons, 1971, p.47). Il tema di fondo quindi è legato alla problematica dell'integrazione sociale, quel diritto di cittadinanza che per Luhmann non è oggetto di scelta, ma è quella condizione a partire dalla quale deve costituirsi ogni libertà di scelta. (Luhmann, 2001) L'integrazione sociale nella prospettiva liberale si realizza attraverso un processo di inclusione che implica il riconoscimento e l'approvazione della cornice, non dei contenuti, delle norme generali, non dei profili etici particolari.

Per fare un esempio indicativo, nella "teoria dell'agire comunicativo" (Habermas, 1949), Habermas sottolinea l'esigenza di raggiungere un punto di incontro come fattore indispensabile per la qualità della vita sociale, laddove il conflitto, l'opposizione, il dissenso è spesso considerato come la conseguenza di un'agire strumentale rivolto allo scopo, ed è visto, quindi, come un fattore disgregante: un elemento patologico, negativo, e in quanto tale da superare in vista del raggiungimento di un accordo razionale. Diversamente da Habermas, invece, per Luhmann la comunicazione e il confronto pubblico non hanno lo scopo di favorire l'armonia sociale e la soluzione di tutti i conflitti altrimenti verrebbe meno la sua stessa funzione (Cfr. Luhmann, 2001, pag.291).

Secondo la visione liberale, dunque, l'esito di un incontro non è necessariamente l'accordo ma prevede anche la possibilità che si manifestino forme di dissenso le quali spesso possono anche apportare al sistema contributi creativi, originali, innovativi. Non esiste infatti solo la devianza distruttiva ma vi è anche una forma creativa di devianza. Insomma, l'idea che chi esprime un punto di vista differente venga visto con sospetto e ostilità e privato della "cittadinanza" non può che destare profonda preoccupazione. Detto questo, la differenza ovviamente è anche distorsione, devianza autentica, spesso irriducibile. La stessa malattia mentale, in fondo, non può essere considerata la semplice conseguenza dell'emarginazione sociale imposta a coloro i quali non si vogliono omologare ai valori dominanti della società borghese, dal momento che questa implica una più o meno transitoria compromissione delle facoltà mentali, tale che, chi ne è affetto, in alcuni casi può anche rappresentare una minaccia per la sicurezza sociale. Epperò, è pur vero che in una società aperta, in un assetto politico liberale, il conflitto, il dissenso, il confronto anche duro ed aspro di opinioni, la competizione, la concorrenza, giocano un ruolo decisivo nella dinamica della comunicazione sociale, nella formazione dell'opinione pubblica e nello sviluppo dei processi culturali. Come avevano compreso Collins (Collins, 2008) e Coser (Coser, 2006) sulla scia dell'approccio analitico di Max Weber, (Weber, 2008) il

conflitto sociale, lungi dal costituire un fattore patologico, un vincolo da superare verso l'edificazione di una "società razionale" di una "comunità organica" fondata sull'armonia e la condivisione, ideale utopistico verso cui guardavano i teorici critici di ispirazione marxista della scuola di Francoforte, rappresenta, invece, un dispositivo essenziale, un sorta di carburante del "sistema", un *medium* che attraverso l'agire individuale contribuisce a mettere in moto processi di cambiamento e trasformazione della struttura sociale. In questo senso, una società pluralista, culturalmente progredita ed economicamente avanzata è per definizione conflittuale, il problema subentra solo quando da una competizione e da un conflitto sociale fondato sul rispetto delle regole costituzionali e sul riconoscimento dell'altro, si arriva alla "guerra di classe" un atteggiamento fondato sulla delegittimazione sistematica dell'avversario politico e sull'uso della violenza per conquistare il potere politico. Se ciò è vero, una concezione laica e secolarizzata della democrazia «non guarda tanto alla qualità delle acque che scorrono nel fiume del sistema politico, bensì alla tenuta degli argini (e alla costante pulizia del letto), nella consapevolezza che finché questi reggono non ci sarà spazio per giacobinismo e totalitarismo, cioè per i regimi politici che vogliono rieducare i cittadini e far nascere in loro l' "uomo nuovo"» (Cofrancesco, 2006, p.23).

A ben vedere, un ragionamento simile lo si può fare anche in rapporto all'opera svolta dalle organizzazioni politiche e sindacali di matrice marxista, o di orientamento socialista, a favore dell'emancipazione delle fasce più povere ed emarginate della popolazione o del riconoscimento di diritti dei lavoratori da parte dello stato. Non è un caso, dunque, che essi abbiano potuto svolgere questo ruolo meritorio solo ed unicamente nelle "società aperte" (Popper, 2008), in uno scenario dialogico, dove i dispositivi del conflitto, del dissidio, dell'opposizione, hanno trovato piena cittadinanza e sono parte costitutiva della dinamica dei loro sistemi. Già in Inghilterra gli sviluppi aperti dal *Reform Bill* del 1832 portando all'estensione del diritto di voto a tutti i cittadini adulti della Gran Bretagna fecero cadere la presunzione aristocratica del "diritto a governare" in base ad uno status ereditario a favore del suffragio universale, una logica che dall'Inghilterra si è poi estesa ad altre nazioni. Il tipo di comunità politica democratica così emersa fu caratterizzato dall'inclusione di tutta la cittadinanza e divenne in maniera sempre più crescente pluralistica. In questo processo, le funzioni del governo erano differenziate da altri aspetti della comunità societaria, e ciò secondo Parsons, ha reso possibile che il governo sia via via divenuto uno strumento dei vari gruppi di interesse nella società, i quali devono essere

integrati tra loro sotto la legge. Per l'individuo, dunque, il ruolo di cittadino nella complessiva comunità societaria, si è differenziato mediante il suo coinvolgimento in diversi interessi parziali- occupazionali, regionali e locali, religiosi, etnici, e così via. In tal modo la democrazia moderna non limita più la fedeltà politica ad una ristretta alternativa tra lealtà e slealtà all'autorità legittimata, come nell'antico assolutismo, ma contempla come abbiamo visto una opposizione politica legittimata, e quindi partiti politici in competizione per guadagnarsi il consenso dei cittadini (Cfr.Parsons, 1994, P.186).

Se ciò è vero possiamo facilmente immaginare il motivo per cui la definizione socialista di classe, pur polarizzando la società europea quasi quanto la Riforma protestante e la Rivoluzione francese, già nella seconda metà del 900' nelle parti del mondo occidentale estranee al controllo del comunismo, è divenuta così debole da non poter più a lungo essere uno strumento sociologicamente utile a fornire interpretazioni attendibili dei conflitti di interessi "essenziali" che emergevano in tali società. Da questo punto di vista, ad esempio, gli Stati Uniti non sono un caso anomalo più di quanto non lo fu, nel XIX secolo la Gran Bretagna. In entrambi i casi, infatti, si sono registrate forti tendenze verso processi di inclusione alla maniera in cui la intendeva T.H. Marshall, quando parlava dello sviluppo di una componente sociale della cittadinanza; vale a dire, di una forma di uguaglianza umana fondamentale connessa con la piena appartenenza ad una comunità, un presupposto che non contrasta con le disuguaglianze che distinguono i diversi livelli economici della società, rendendo così la disuguaglianza del sistema delle classi sociali un fatto accettabile nella misura in cui viene però riconosciuta l'uguaglianza di cittadinanza (Cfr.Marshall, 2002, p.10). Ad ogni modo, come asserisce Talcott Parsons, gli interessi immediati della "classe lavoratrice" sono divenuti socialmente problematici nel contesto generale della giustizia retributiva e del *welfare*, essendo la principale risposta evolutiva costituita dal *welfare state*. Questo tipo di risposta, infatti, ha essenzialmente significato prima l'assicurazione di un livello minimo di consumo, nella forma di reddito o di vari tipi di servizi, quali l'assistenza sanitaria o l'educazione, poi si è ampliata fino ad includere i requisiti in forma di capacità e di opportunità, per l'effettiva implementazione autonoma dei diritti di cittadinanza sociale nel senso di T.H. Marshall(Cfr. Parsons, 1994, p. 188) .

In pratica, in una democrazia liberale avanzata, anche attraverso il confronto aspro, le lotte sociali, il conflitto sulle idee e sulle culture politiche, attraverso l'introduzione di meccanismi di integrazione sociale, tra cui l'estensione del diritto di cittadinanza e l'introduzione del sistema di *welfare* che nei paesi più avanzati, come ad esempio Inghilterra e Germania, ma anche i paesi scandinavi, comprende il reddito di cittadinanza,

ha consentito l'integrazione "complessiva" seppure in maniera spesso precaria, approssimativa e quindi largamente imperfetta, di gruppi etnici e categorie sociali, prima socialmente marginali. Si pensi, ad esempio, alla condizione degli operai nell'Inghilterra vittoriana durante la prima fase del processo di industrializzazione, e alle conquiste ottenute dai sindacati e dal movimento dei lavoratori negli anni successivi, tanto che il partito laburista nacque proprio sulla scia delle lotte sindacali delle *trade unions*, divenendo poi in anni più recenti un partito socialdemocratico. In buona sostanza come si è già accennato, nelle situazioni in cui, come in Inghilterra, la domanda dei diritti di cittadinanza della classe operaia viene accolta gradualmente da un sistema politico democratico, e 'aperto' grazie alla particolare tradizione politico-istituzionale, la classe operaia viene integrata nel sistema democratico il quale ne risulta a sua volta rafforzato. Dove, invece, come in Germania e in Russia, la domanda di cittadinanza viene fortemente limitata o addirittura respinta, il movimento operaio si radicalizza in senso rivoluzionario, impedendo la formazione di un assetto democratico come avvenne in Russia, o contribuendo alla sua caduta come nella Germania degli anni Trenta (Cfr. Martinelli, 2010, p.85).

In fondo, anche la dolorosa ed emblematica vicenda dei cittadini afroamericani negli Stati Uniti d'America, passati da un regime di segregazione razziale al pieno riconoscimento dei loro diritti civili, risponde a meccanismi di integrazione alla cui base agiscono le stesse dinamiche; basti pensare alla figura di Martin Luther King e ai successi ottenuti negli anni 60' dal movimento per i diritti civili, le cui istanze furono sostenute da importanti . Così come furono parimenti importanti le lotte portate avanti dai movimenti per l'emancipazione femminile, a cominciare dalle "suffragette" le cui battaglie furono decisive per il fondamentale riconoscimento dell'uguale dignità sociale delle donne dei loro diritti politici. (Si pensi, a questo proposito, all'estensione del diritto al voto ottenuta dalle donne nella prima metà del secolo scorso in tutte le democrazie occidentali e il loro percorso di emancipazione sociale che le vede oggi interpretare un ruolo da protagoniste nel mercato del lavoro e sulla scena politica).

Affinchè queste istanze di rinnovamento potessero essere accolte e incorporate, attivando un processo di "autocorrezione" democratica, era indispensabile che si dispiegassero nella cornice normativa e valoriale di una società aperta alla discussione pubblica, al conflitto permanente tra le opinioni, anche a costo di spaccature dilanianti e di fratture civili difficilmente componibili; un sistema capace anche di andare contro una parte di se stesso, di ingaggiare una battaglia frontale e senza indulgenze contro le componenti estremiste che

spesso ne ostacolano il progresso e ne minano l'autorevolezza ed il prestigio morale (Cfr. Battista, 2011).

Tutto ciò, in sostanza, implica l'esistenza di una "comunità politica" che per bocca della propria costituzione ponga i propri valori di fondo, i suoi principi guida, ad un altissimo livello di generalizzazione (Parsons, 1994), creando un modello "universalista" di cittadinanza fondato su criteri inclusivi che travalicano le barriere storiche e culturali costituite dall'appartenenza etnica e dalle professioni di fede dei singoli, dando così vita a quella che Robert Bellah ha definito una "religione civile" (Bellah, 2007). Solo in questo modo, il potere può diventare per Luhmann un medium diffuso su tutto il corpo sociale, rendendo possibile, nelle forme tipiche di una società complessa, stratificata e pluralista un'organizzazione sociale coerente con la visione liberale (Cfr. Luhmann, 2010). Insomma, quanto più una società è aperta, tanto più la trama fitta delle sue relazioni offre più libertà di scelta e più "chance" di vita (Dahrendorf, 2003) a coloro che ne fanno parte. In altre parole, in un sistema democratico dal punto di vista della costituzione politica, fautore quindi di una cultura politica liberale, saranno maggiori le possibilità per ciascun individuo di operare delle scelte conformi ai propri gusti e alle proprie preferenze. Inoltre, la presenza di una pluralità di gruppi di interesse è automaticamente sinonimo di dispersione del potere, di concorrenza, di negoziazione a tutti i livelli. Le decisioni politiche e l'attività stessa del governo, sono il risultato di un flusso continuo di contrattazioni e di pressioni esercitate da forze che si controllano e si bilanciano tra loro, in modo che nessuna acquisti un'eccessiva influenza. In questo senso, la molteplicità o pluralità dei gruppi e la diversità degli interessi che essi rappresentano, assicurano più di ogni altra cosa il carattere democratico di un regime politico (Barbano, 1999). Secondo Dahl, il pluralismo non dipende da una situazione di eguaglianza di interesse o delle quote di potere, ma da una rete di diseguaglianze nel controllo e nella gestione delle risorse, che peraltro rimangono tendenzialmente disperse. Dahl concludeva che a New Haven, località dove aveva svolto la sua ricerca, la politica era imperniata non tanto su gruppi e associazioni presunte paritarie, ma piuttosto su *leaders* e sovranità indipendenti; e queste forze, pur essendo dotate di potere e di influenza, non si unificano mai in un solo gruppo egemone.

Emergevano così in quegli anni, gli elementi di una disputa tra l'approccio elitistico e l'alternativa pluralistica negli studi sul potere di comunità. Mentre tuttavia l'elitismo perpetua l'immagine ottocentesca della politica, come lotta e sopraffazione dei pochi che comandano sui molti che sono comandati, il pluralismo, invece, accredita l'immagine

opposta descrivendo la politica come competizione tra un ampio numero di forze eterogenee, e come mediazione tra molteplici interessi presenti in società. Secondo gli *èlitisti*, in pratica il processo politico è monocentrico, poiché mette in risalto una sola *élite*. Secondo la teoria delle classi politiche di Gaetano Mosca, ad esempio, in tutte le società esistono due classi di persone: quella dei governanti e l'altra dei governati e la prima che è sempre meno numerosa monopolizza il potere. Dopo Mosca, l'autore più influente nel ribadire la tesi è stato C. Wright Mills (1957) che con il suo *The Power Elite* (1956) attirasse l'attenzione su una specie di condensazione oligarchica del potere negli Stati Uniti, dominati da una *élite* di potere militare industriale composta da grandi ricchi, *managers* delle grandi corporazioni, capi militari e un piccolo gruppo di politici chiave.

Il potere secondo questa visione è strettamente legato al possesso e al controllo di risorse economiche, ed ha una configurazione a somma zero, che presuppone tendenzialmente fissa e immutabile nel tempo la quantità di potere esistente in una determinata società, sicché all'aumento di potere di un soggetto si contrappone un'equivalente perdita di potere di un altro soggetto. Al contrario, per i pluralisti il potere – inteso come capacità di conseguire i propri scopi in presenza di un'opposizione – non dà luogo ad una struttura gerarchica permanente. La sua distribuzione assume la fisionomia di un assetto variabile, contraddistinto da una costellazione di forze in mutamento. In altre parole, i gruppi di interesse tendono a modificare frequentemente la loro composizione interna e la natura degli obiettivi difesi, con la conseguenza di rendere instabili i reciproci rapporti di influenza e di condizionamento (Barbano, 1999, pp 53 -54). Robert Dahl, in modo particolare, si chiede come connettere il processo di democratizzazione e la differenziazione sociale in modo compatibile con lo sviluppo della democrazia, con le sue istituzioni e con l'intensità della vita e delle attività politiche e governative. La pluralità diventa allora stato della democrazia in atto come “poliarchia”; a sua volta, la poliarchia trova le condizioni dell'unificazione che risolve le differenze nelle condizioni delle relazioni del cittadino con le istituzioni democratiche e in particolare, da un lato nel processo di liberalizzazione dei diritti, dall'altro nel grado di inclusività nell'agone politico, ovvero nelle condizioni qualitative della partecipazione. Il *right to participate* richiede infatti che i cittadini siano in grado di formulare le proprie preferenze, di esprimerle mediante azione individuale o collettiva. Le condizioni di queste opportunità sono la libertà di associazione e di organizzazione, la libertà di pensiero e di espressione, il diritto di voto etc.



Secondo Schumpeter, la democrazia è sì poliarchia, ma poliarchia non vuol dire soltanto che molti capi si sostituiscono ad uno solo. Se fosse tutto qui, la soddisfazione sarebbe magra. Il discorso è che in un sistema poliarchico le forze in campo sono costrette a farsi concorrenza, e sono quindi giocoforza obbligate ad essere ricettive. Dal che deriva che il sistema dei capi delle democrazie è un sistema di *leadership*; di capi guida che sono anche in varia misura “guidati”. Se ciò è vero, la democrazia secondo Sartori è il meccanismo che genera una poliarchia aperta la cui competizione nel mercato elettorale attribuisce potere al popolo, e specificamente impone la responsività degli eletti nei confronti dei loro elettori (Cfr. Sartori, 1993, p.108)

È evidente, tuttavia, come in questo nuovo quadro cognitivo, venga scartata definitivamente l'ipotesi di trovare un algoritmo risolutore, un'unica formula grazie alla quale poter realizzare in piena armonia tutti i fini degli uomini. Da questo punto di vista come ricorda Berlin, i fini degli uomini sono molteplici e non tutti compatibili, in linea di principio, l'uno con l'altro e se questo è vero non si potrà mai eliminare del tutto la possibilità del conflitto e della tragedia dall'orizzonte delle società umane. Non si vuole qui sostenere, d'accordo con Berlin, che la libertà individuale sia l'unico criterio dell'azione sociale. Noi, infatti, costringiamo i bambini ad andare a scuola e vietiamo le esecuzioni pubbliche. E questi sono certamente dei freni alla libertà, ma noi li giustificiamo sulla base del fatto che l'ignoranza o un'educazione barbara o i piaceri e i divertimenti crudeli sono più dannosi per noi di quel tanto di divieti necessari a reprimerli. Ma questo giudizio, dipende a sua volta da come decidiamo che cosa sia bene e male; vale a dire che riguarda la nostra cornice costituzionale, con i suoi valori di stampo illuministico, che sono a loro volta legati alla nostra concezione dell'uomo e delle esigenze fondamentali della sua natura.

#### **4.10 Conflitto e dissenso nell'orizzonte democratico**

D'altro canto, la misura della libertà di una persona, o di un popolo di scegliere una vita conforme ai propri desideri, deve essere valutata mettendolo a confronto con molti altri valori come l'uguaglianza, la giustizia, la felicità, la sicurezza. Per tale motivo, la libertà non può essere illimitata. E pur tuttavia il pluralismo, secondo Berlin, con la misura di libertà negativa che comporta, appare ancora oggi un ideale più saggio ed umano delle finalità di coloro che cercano in grandi strutture autoritarie e disciplinate l'ideale di un dominio di sé “positivo” esercitato da una classe, da un popolo o dall'umanità intera. «Il vero punto è che da quando i maestri di pubbliche relazioni della Rivoluzione francese

hanno associato libertà, uguaglianza e fraternità, più e più volte è stata evocata la loro compatibilità. Alla luce di quanto sostenuto sinora, non siamo affatto persuasi da questa visione armonizzatrice. Soprattutto la libertà e l'eguaglianza, segnano due modi completamente diversi di considerare i rapporti sociali. Chi vuole anzitutto eguaglianza, perde spesso per strada la libertà. Così come vale sicuramente il contrario. La diseguaglianza, infatti, come dicevamo già prima, è un elemento della libertà, dal momento che una società libera lascia molto spazio alle differenze tra gli uomini e non solo a quelle di carattere, ma anche a quelle di grado»( Berlin, 2010, p.219).

Diversamente in un “sistema chiuso” incentrato non sull'individuo ma sulla “collettività” la dinamica che tende solitamente a prevalere si richiama ai criteri di una logica operativa unificante, centralistica e livellante delle sue diverse parti componenti.

In altri termini, i regimi sociali ispirati dalla dottrina del marxismo leninismo, così come quelli ispirati dall'ideologia dell'oltranzismo nazionalista, in tutte le sue varianti, pur partendo da posizioni diverse, pur esprimendo ideali opposti e incompatibili, hanno raggiunto risultati tragicamente simili; dal momento che la dimensione monistica, statica e unidirezionale dello scenario comunicativo, l'assenza di un'attitudine dialogica sul piano organizzativo, l'autarchia dei processi decisionali, hanno fatto sì che, venendo meno il termine della “differenza”(Bateson, 1984) il sistema perdesse la propria funzione dinamica e la propria spinta propulsiva, fino a sclerotizzarsi, divenendo così l'espressione totemica del “dogma”, della “verità”, della “linea di partito”, con effetti a dir poco regressivi, stagnanti, involutivi in tutte le sfere della vita sociale. In fondo, a ben vedere la stessa finalità dell'eguaglianza materiale, non è possibile in assenza di libertà. Gli schiavi sono uguali e pur tuttavia sono sempre schiavi. Come mai? La risposta è che gli schiavi sono uguali in schiavitù perché la loro eguaglianza salta il primo anello della catena, perché non è preceduta né sostenuta dalla libertà. La libertà è quindi il presupposto dell'eguaglianza. La prima infatti può non dare la seconda, ma senza libertà restiamo anche senza eguaglianza. Il rapporto tra libertà ed eguaglianza procede quindi in maniera procedurale dalla libertà all'eguaglianza, e quest'ordine non è reversibile. Dalla libertà si arriva, o si può arrivare all'eguaglianza, ma non può mai avvenire il contrario. Chi parte dall'eguaglianza senza libertà realizza un'uguaglianza nella schiavitù. Dall'altra parte - nota Sartori - «settant'anni di eguaglianza sovietica sono restati settant'anni di schiavitù. È del tutto falso, quindi, che l'uguaglianza materiale rappresenti la vera libertà».(Cfr. Sartori, 1993, p.192). D'altronde, la stessa immagine di ordine ed equilibrio che in genere nei regimi dispotici viene proiettata all'esterno è in realtà un mero artificio, un'operazione di

marketing statale, ed è resa possibile grazie alla sistematica azione di controllo esercitata dal potere politico su tutti i segmenti della società, con l'utilizzo di apparati coercitivi e repressivi; il risultato spesso è di mostrare una facciata di stabilità dietro la quale però covano costantemente, senza potersi liberamente esprimere, le forze perturbanti del malcontento, della paura, della frustrazione, la cui intensità è una funzione crescente delle aspettative sociali, del livello di istruzione, e più in generale della consapevolezza complessiva delle popolazioni, maturata attraverso i mezzi di comunicazione di massa e dei *new media*, di come vanno le cose in altre aree del mondo. Insomma, tutto si muove allora sottotraccia, fintanto che non venga raggiunta la soglia critica oltre la quale, il livello di energia accumulato è tale da far sì che la sua esplosione vada a frantumare irreversibilmente quello stato di omeostasi.

In fondo, si tratta di un tema che in qualche modo ci obbliga anche ad interrogarci su quale sia il confine entro cui la differenza rappresenta una risorsa del sistema; la soglia al di là della quale questa, invece, diventa una minaccia per il suo equilibrio e la sua stabilità.

D'altro canto, quando l'espandersi indiscriminato dei diritti intacca il nucleo duro delle regole che tengono insieme una società, il risultato non può portare che all'ingovernabilità e all'anarchia. Infatti, così come non è ipotizzabile una società fatta di soli doveri, non è ipotizzabile nemmeno una società fatta di soli diritti. Come scrive Popper il "paradosso della libertà" è l'argomento per cui la libertà implica una sua restrizione perché rende i prepotenti liberi di schiavizzare i mansueti. Spesso si è osservato non a torto che in Occidente l'eccesso di diritti rivendicati alla lunga rischia di offuscare il senso del dovere, e inoltre, rompendo i vincoli di solidarietà sostituisce l'etica della responsabilità con il lassismo collettivo che dà libero sfogo agli egoismi individuali.

Sicuramente la vicenda dei diritti umani consiste nella lotta del più debole contro il più forte, ossia contro il potere, pubblico o privato che fosse. Così come la grande avventura dei tempi moderni, secondo Pascal Bruckner, sta tutta nell'emergere dei dominati sulla scena pubblica e, come si è detto in precedenza, nella possibilità per essi di accedere ai privilegi propri dei cittadini ordinari. In questo senso, il fatto che un sempre maggior numero di gruppi o minoranze diverse lottino contro l'ostracismo di cui sono vittime è perfettamente legittimo. È altrettanto vero però che la lotta contro la discriminazione deve essere condotta in nome del principio secondo il quale la legge si applica a tutti con gli stessi diritti e le stesse restrizioni. Se essa, infatti, stabilisce per principio che certi gruppi, in quanto sfavoriti, possono beneficiare di un trattamento particolare, questi, ben presto seguiti da altri, saranno tentati di costituirsi in nuove feudalità di oppressi. D'altronde, se è

sufficiente essere dichiarato vittima per avere ragione, secondo Bruckner tutti si batteranno per ottenere questa posizione privilegiata (Bruckner, 2001). Si tratta di una questione di estrema importanza e delicatezza per tutte le implicazioni che la lotta per l'estensione e il continuo ampliamento dei diritti comporta in una società complessa e sempre più multietnica. Come sottolinea Sartori, i diritti esistevano anche nel mondo medioevale, ma erano dei "privilegi", poiché non erano estesi a tutta la popolazione, ma erano prerogativa di pochi ed erano strettamente collegati allo status, al rango, e alle prestazioni; questo perché i "diritti" medioevali erano insieme inscindibili di diritti-doveri, di "diritti" che comportavano obblighi. Proprio qui emerge allora la differenza tra diritto e privilegio; ossia i privilegi si trasformano in diritti quando diventano uguali per tutti ed estesi a tutti. La condizione fondante della cittadinanza che istituisce il "libero cittadino" è, dunque, anche in questo contesto, l'eguale inclusività. Di contro, la "cittadinanza differenziata" rischia di rovesciare l'eguale inclusività in una diseguale segmentazione. Se ciò è vero, il destino del cittadino eguale è legato a doppio filo alla struttura liberal-costituzionale o meno dello Stato, ragion per cui se oggi il cittadino è minacciato, lo è perché lo Stato che lo ha creato è minacciato. In altre parole, il cittadino eguale nasce e vive con leggi eguali e, alla stessa stregua, muore con leggi diseguali. (Cfr. Sartori, 2002, pp. 88-90).

D'altro canto come rileva il giurista De Franchis i diritti umani non si potenziano aggiungendo altre caselle al catalogo, bensì creando le condizioni per rendere effettivo l'esercizio di quelli più urgenti. E in ogni caso, basterebbe pensare al delirio delle indipendenze linguistiche per rendersi conto di come l'exasperato accento sulle diversità porta alla disgregazione. Da questo punto di vista, è stato correttamente rilevato come in una concezione liberaldemocratica, prima vengono i diritti degli individui e solo dopo lo Stato; si tratta, secondo De Franchis, di una posizione corretta di per sé, almeno nel senso che i diritti individuali venivano reclamati ben prima che sorgesse lo stato e poi contro di esso. In parole povere, con la nascita e l'affermazione del costituzionalismo lo stato esiste nella misura in cui riconosce i diritti degli individui, anzi, lo stato è quello che i consociati decidono che sia quando si danno una costituzione. Se ciò è vero però, l'eccesso di diritti non soltanto finisce per determinare la reciproca elisione, ma la costante polemica contro lo stato, la continua frammentazione del potere finiscono da ultimo per indurre la messa in discussione del potere pubblico, l'unico che se non tutti i diritti almeno una buona parte di essi può garantire (Cfr. De Franchis, 2006).

Insomma il vero punto è che se i diritti di cittadinanza sono la vera essenza della “società aperta”, la loro riformulazione in ossequio al *politically correct* e al multiculturalismo, in termini di “cittadinanze”, roccaforti identitarie plurali e separate, finisce con il disgregare il tessuto connettivo della società aperta, disgregandola e suddividendola in comunità chiuse e isolate. Crediamo sia qui utile chiarire un punto importante per evitare di incappare in equivoci. Una società frammentata non è per questo una società pluralistica. E se è vero come è vero, che il pluralismo postula una società di “associazioni multiple”, questa però non rappresenta una determinazione sufficiente. Infatti, queste associazioni devono essere, in primo luogo, ‘volontarie’ e in seconda battuta non esclusive, aperte ad ‘affiliazioni multiple’. Quest’ultimo secondo Sartori è il tratto distintivo del pluralismo. In pratica, una società dove sono presenti molti gruppi può essere considerata pluralistica soltanto se non si tratta di gruppi tradizionali e, soprattutto, se questi si sviluppano spontaneamente, senza alcuna forma di coercizione. Da questo punto di vista, l’esistenza di linee di divisione intersecanti o incrociate rappresenta un utile indicatore del pluralismo di una società. Difatti, l’assenza di linee di divisione intersecanti è un criterio che consente da solo di escludere dal pluralismo tutte le società la cui articolazione è incentrata su una piattaforma tribale, razziale, religiosa, su un sistema di caste, o su una qualsiasi forma di vincolo tradizionale. Questo perché il pluralismo funziona quando le linee di divisione sono neutralizzate e limitate da affiliazioni e lealtà multiple, mentre viene meno quando le linee di frattura economico-sociali coincidono, sommandosi e rinforzandosi l’una con l’altra, per esempio in gruppi la cui identità è congiuntamente etnica, religiosa e linguistica (Cfr. Sartori, 2000, p.36).

#### **4.11 Le élites culturali e l’istruzione illuminata**

Secondo Dahrendorf, l’economia di mercato e l’ordine democratico hanno certi tratti in comune. Sono entrambi, per usare ancora una volta il linguaggio di Popper, progetti per l’incerto che si affidano al tentativo e all’errore più che alla programmazione e a dittatori “benevoli”. Tuttavia, pur prosperando sullo stesso terreno, sono due cose distinte. Proprio a partire dalla consapevolezza di questa differenza - asserisce Dahrendorf- «uno dei più grandi errori in molte nuove democrazie- che fu del resto uno degli errori della repubblica di Weimar in Germania- è stato il credere che la democrazia politica crei necessariamente

o addirittura automaticamente il benessere economico. Ma in realtà non è così. Per l'uno e per l'altra servono sforzi particolari. Chi nelle sue attese li confonde facilmente li può perdere entrambi, dal momento che quando l'economia non cresce c'è il serio rischio come purtroppo è già accaduto, che si abbandoni anche la democrazia. Proprio questo, infatti, ci ricorda la Repubblica di Weimar, un progetto fallito anche a causa della grande crisi economica, mentre nei paesi in cui la democrazia era più saldamente radicata, come ad esempio in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, anche i crolli economici più gravi non produssero alcuna crisi politica (Cfr. Dahrendorf, 2003, p.96). Insomma per realizzare i suoi compiti principali, la democrazia deve essere radicata in un ordine liberale. Questo richiede molte virtù e le adeguate istituzioni. La democrazia, in fondo è una forma di vita e in quanto tale ha bisogno di alcuni presupposti indispensabili poiché fanno parte del nucleo essenziale dell'ordine liberale; vale a dire, la società civile e il dominio del diritto. La società civile è il dominio delle libere associazioni, i legami cooperativi rappresentano il mondo della vita civile contrapposto allo strapotere dello stato e della politica. In altri termini, la democrazia politica senza la rete della società civile resta campata in aria, oppure come sta accadendo in Italia, è schiacciata dai complicati compiti che le si richiedono. Un principio cardine del funzionamento dell'ordine democratico è che i cittadini da lei non pretendano tutto. Essa deve fornire una cornice affidabile, ma per il resto deve lasciare la società civile a se stessa, così come la società civile non deve sempre invocare, come puntualmente accade, regole statali o finanziamenti con i soldi dei contribuenti (Cfr. Dahrendorf, 2003).

Come si è detto, per Ortega y Gasset il maggior pericolo che minacciava la società era la "statificazione" della vita, l'interventismo senza limiti dello stato con l'assorbimento di ogni spontaneità sociale; vale a dire l'annullamento della spontaneità storica che secondo Ortega y Gasset, sostiene nutre e sollecita il destino degli uomini. Allorché la massa allora avverte qualche sventura o semplicemente qualche forte inibizione, è per lei una grande tentazione questa sicura e permanente possibilità di ottenere tutto senza sforzo, lotta, dubbio o rischio (Ortega y Gasset, 2001).

Come si è osservato in precedenza, nel XVIII secolo alcune minoranze illuminate scoprirono che ogni individuo umano, per il solo fatto di nascere e senza la necessità di alcuna qualifica speciale, possedeva certi diritti civili fondamentali, quelli che si chiamano i diritti dell'uomo e del cittadino, gli unici a rigore ad essere considerati legittimi,

diversamente da ogni altro diritto legato a condizioni particolari e che, in quanto tale, veniva condannato come privilegio.

Questa, sottolinea Lee Harris, all'inizio era un'idea condivisa da pochi. In effetti, prima della Rivoluzione i filosofi francesi erano tutti convinti che se il mondo doveva diventare illuminato, ciò sarebbe stato possibile solo grazie a dei "despoti illuminati". Basti ricordare che Voltaire ripose le sue speranze su Federico il Grande, mentre Diderot era entusiasta di Caterina la Grande; due leader politici che controllavano le loro nazioni governando con il pugno di ferro. Quale era allora la ragione di tale predilezione? La risposta è piuttosto semplice, infatti secondo le *élites* intellettuali dell'epoca erano l'ignoranza e il pregiudizio del popolo a rendere necessario il "despota illuminato". La convinzione era che popolo se abbandonato a se stesso, avrebbe respinto l'illuminismo e votato per mantenere la schiavitù dall'autorità religiosa, per la quale esso nutriva un superstizioso rispetto. Per liberare il popolo da questa sudditanza, dunque, non si doveva quindi chiedere il suo consenso, ma bisognava imporre l'illuminismo, come d'altronde cercò di fare l'imperatore Giuseppe II nel corso del suo tumultuoso impero.

Il fallimento di questo progetto ambizioso e velleitario e soprattutto incongruente - nonché segnato da un paternalismo di fondo che rimanda al tipo di rapporto che si instaura tra un adulto e un bambino - lasciò inevasa la problematica di come portare l'illuminismo alla gente comune. Fu il filosofo Condorcet a dare la risposta più convincente alla difficile domanda, sostenendo che per liberare i ragazzi dalla superstizione, dal pregiudizio e dal bigottismo, lo stato secolare sarebbe dovuto ricorrere all'istruzione pubblica. Egli nel periodo dell'Assemblea Costituente (1789-1791) su richiesta della stessa Assemblea, scrisse un rapporto che viene ancora oggi considerato "una pietra miliare nella storia dell'educazione". La proposta di Condorcet era semplice; il governo doveva istituire un sistema educativo nazionale con il compito di garantire l'istruzione primaria, secondaria e superiore, rivolta indifferentemente a ragazzi e ragazze. Solo in questo modo, per Condorcet, la ragionevolezza sarebbe stata l'*ethos* condiviso da tutti i membri della società e non solo da un'*élite* illuminata, anche se sarebbe stato ovviamente compito di tale *élite* dirigere e guidare il processo di illuminismo popolare. Per molti aspetti, come ben sappiamo, è su questo programma che si fonda il moderno Occidente progressista, un modello che fu poi adottato da tutte le nazioni occidentali. Il vero punto, però, è che Per Condorcet, così come per Thomas Jefferson, la democrazia poteva esistere solo in una comunità costituita da individui autonomi, che non seguivano le linee di partito né votavano come gli veniva indicato dai loro leader politici, preti o mullah. (Cfr. Harris,

2009, PP.153-155) Lo stesso Condorcet, riteneva che per creare una cultura diffusa della ragione non fosse necessario dare vita ad una società (ideale) in cui ognuno agisca autonomamente al pari di grandi filosofi o di illustri intellettuali. Condorcet interpretando il vero significato dell'idea liberale, non voleva fare miracoli. Voleva semplicemente che lo scetticismo diventasse una seconda natura per tutta la popolazione, in modo che nessuno potesse più essere facilmente raggirato e diventare quindi seguace di qualche fanatico. Questo perché, secondo Condorcet, nel momento in cui gli uomini indipendenti diventano seguaci di altri uomini, la società non rappresenta più una cultura della ragione, fondata sulla tolleranza e sul buon senso, ma spalanca le porte all'irrazionalità e al fanatismo. L'essenza del fanatismo, come abbiamo avuto modo di spiegare, consiste nel seguire ciecamente quella che Durkheim definisce la "coscienza collettiva"(Durkheim, 1963), senza porsi domande o fare critiche. Essa, quindi, rappresenta la chiara negazione del pensiero individuale; da qui ne consegue che il fanatico è solitamente una persona pronta a seguire ciecamente il proprio *leader*, a non dubitare mai, né a mettere in discussione l'autorità delle tradizioni e le abitudini del gruppo. Insomma, era proprio la *forma mentis* che produceva il fanatico che il sistema illuminato di istruzione pensato da Condorcet coltivava il proposito di eliminare. Egli, da questo punto di vista, si opponeva al sistema di educazione gesuita perché insegnava ai bambini un credo specifico, da accettare supinamente, non semplicemente a livello intellettuale, ma a livello viscerale. Per Condorcet, invece, lo scopo dell'istruzione illuminata era quello di insegnare alle persone ad essere indipendenti. Dunque, anziché essere un catechismo che dice alle persone cosa credere, questo tipo di istruzione doveva fornire un tipo di formazione mentale e culturale che permettesse alle persone di non essere ingannate da coloro che hanno una maggiore dialettica, che magari possiedono un'immaginazione più fervida o che sono dotati di una maggiore scaltrezza(Cfr. Harris, 2009, p.169) Questa visione illuminata dell'istruzione di Condorcet ha fatto sì che poco più di un secolo dopo, prendendo in prestito le parole di Ortega Y Gasset, « la sovranità dell'individuo senza qualifica, dell'individuo umano generico, da idea o ideale giuridico quale era sia divenuto uno stato psicologico costitutivo dell'uomo medio».(Ortega Y Gasset,2001, p.55) Il trionfo delle masse e la conseguente magnifica ascesa del tenore di vita secondo Ortega Y Gasset, si sono verificati in Europa per ragioni interne, dopo due secoli di educazione progressista delle moltitudini e per un parallelo arricchimento economico delle società. Ciò ha fatto sì che la vita dell'uomo medio, si appropriasse del repertorio vitale che prima caratterizzava l'esistenza della minoranze elevate (Cfr. Ortega Y Gasset, 2001, pp.59-61). Si tratta senza alcun dubbio di



un traguardo decisivo, di una conquista fondamentale. Come ricorda Dahrendorf, il 20 luglio del 1957 lo statista inglese Harold McMillan, appena nominato premier, tenne allo stadio di Belford un discorso che è passato alla storia soprattutto per una considerazione. «Siamo onesti- dichiara McMillan- la maggior parte di noi non è mai stata così bene. Prendete le campagne, le grandi città, i piccoli villaggi, e vi troverete un benessere mai esistito da quando io mi ricordo, anzi in tutta la storia di questo paese». D'altra parte, pur vivendo attualmente un periodo certamente non tra i più sereni e positivi da un punto di vista economico ed anche politico, ciò non deve indurci a disconoscere la dimensione dei mutamenti intervenuti nei decenni successivi agli anni 50'. In molti paesi avanzati, il PIL, il prodotto interno lordo pro capite tra il 1950 e il 2000 si è più che quadruplicato. Lo stesso HDI *Human Development Index* che misura il reddito, il livello culturale e l'aspettativa di vita è salito a partire dal 1950 del 50% e oltre in quasi tutti i paesi membri dell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (OCSE). Per non parlare dell'enorme miglioramento della posizione sociale della donna, le aumentate opportunità di partecipazione in tutti gli ambiti della vita sociale, la riduzione dell'orario lavorativo giornaliero, l'istituzione del *Welfare* etc. ect. Eppure, come osserva giustamente Dahrendorf, è lecito dubitare che l'umanità del 2000 fosse quattro volte più felice di quella del 1957. Si tratta di un'osservazione molto acuta e stimolante. D'altronde capita spesso che quando raggiungono gli obiettivi prefissati, il più delle volte subentra una sensazione di spossatezza, e persino una certa delusione. Lo stesso Pascal Bruckner negli anni 90' in seguito alla caduta del muro e alla fine del comunismo, parlava del rischio di una "malinconia democratica"(Bruckner, 1992); ovvero di un disincanto post totalitario, un'atmosfera da "fine della storia"(Fukuyma, 1992) che l'indomani dalla vittoria delle democrazie occidentali, in maniera inaspettata, si traduceva in una caduta nell'apatia civica e nella rassegnazione. Secondo Bruckner, per evitare che questa depressione mettesse in pericolo il rinnovamento liberale, occorre praticare uno scetticismo attivo con il quale, senza nutrire speranze eccessive nella perfettibilità umana, si lavorasse al fine di realizzare le promesse dell'illuminismo e quindi: il rifiuto della schiavitù, l'allargamento dei diritti e delle libertà, la civilizzazione progressiva dell'intera umanità(Bruckner, 1992). In fondo quelli di cui parla Bruckner, sono degli stessi ideali a cui si era ispirato Condorcet, e che furono senza dubbio decisivi nel raggiungimento di traguardi sociali che appena due secoli erano considerati inimmaginabili; d'altronde secondo l'economista asiatico Amartia Sen, insignito qualche anno fa del premio Nobel, lo sviluppo è un processo di espansione delle libertà reali di cui godono gli esseri umani. Dunque la libertà svolge da una parte un ruolo

costitutivo, ossia dal suo incremento si misura il successo dello sviluppo; dall'altra, ha un ruolo strumentale, «ossia lo sviluppo è possibile solo grazie alla libertà, o più precisamente, a determinate libertà» (Cfr. Sen, 2000, p.41). Se ciò è vero, la sfiducia sempre più diffusa, se non proprio la rivolta, contro i valori e i principi cardine della razionalità illuministica e della scienza moderna, su cui si fonda la nostra idea di libertà, rappresenta un pericolo da scongiurare in ogni modo. Ma è un fenomeno che purtroppo non sembra arrestarsi, anzi, sta prendendo sempre più il largo

In questo senso, secondo Giovanni Jervis, il sentimento di sfiducia nei confronti del progresso, sempre più diffuso nelle democrazie occidentali, non va letto soltanto come una moda intellettuale, poiché è in larga parte il frutto delle grandi delusioni del XX secolo: a cominciare dalla paura e dalla delusione nei confronti dello sviluppo tecnologico con il profilarsi dell'incubo atomico (Caramiello, 1987) e del rischio ecologico. Successivamente, partire dagli anni 80' - con il graduale fallimento e poi l'implosione degli Stati europei a economia socialista - a venir meno è stata la speranza, coltivata da molti, di poter costruire alternative politico-sociali. La sostanziale scomparsa dell'utopia marxista dalla scena del dibattito pubblico, si è poi associata alla scoperta, assai amara, del costo finanziario insostenibile di quegli apparati assistenziali socialdemocratici che per alcuni avevano promesso garanzie di benessere "dalla culla alla tomba". Alla prova dei fatti, in Africa come in Asia e nelle Americhe, un solo meccanismo di sviluppo si è rivelato capace di funzionare davvero, e quindi di garantire a milioni di persone, (pensiamo all'India e alla Cina) per la prima volta nella loro storia, la libertà fondamentale di non morire di fame e persino un accesso alle varieghe licenze del consumismo. È pur vero - sottolinea Jervis - che la progressiva diminuzione della percentuale della popolazione mondiale che vive con meno di un dollaro al giorno non ha impedito che la differenza di reddito tra i più ricchi e i più poveri aumentasse invece di decrescere. Insomma, le delusioni di uno sviluppo caratterizzato da aspetti preoccupanti, con il suo accompagnamento, forse ineliminabile, di sperequazioni e spietatezze ha sospinto secondo Jervis vasti strati dell'opinione pubblica a investire in un ventaglio di proposte culturali apparentemente alternative, tutte caratterizzate da una forte sfiducia nella razionalità tecnico-scientifica (Cfr. Jervis, 2005). Sta di fatto che, a partire dalla seconda metà degli anni 60', l'attacco alle magagne del mondo capitalista, che fino ad allora era stato prerogativa di minoranze istruite, è divenuto parte della cultura di massa. [...] Così la cultura popolare e di massa, (un tempo avvicinata alla "cultura operaia e contadina") adottando gradatamente i gusti della borghesia, ha visto

accorciarsi la distanza che ancora la separava dal *midcult* di Dwight MacDonald: cioè da quella media cultura che ama i “sentito dire” intellettuali, è vagamente pretenziosa si nutre di quel tipo di banalità che Gustave Flaubert si era divertito a raccogliere in *Bouvard e Pécuchet*. (Cfr. Jervis, 2005, p.73)

L'aspetto più grave della questione secondo Jervis, è che l'assenza di una cultura scientifica ha favorito, in particolare in Italia, l'assimilazione di un orientamento relativistico degradato che rischia di scardinare le fondamenta del pensiero razionale e della cultura illuministica con le sue idee laiche e il suo appello alla universale capacità delle persone di ragionare con la propria testa. D'altronde, i deprecabili effetti di questa pericolosa deriva, sono già sotto i nostri occhi ed il guaio la nobile e fondamentale missione inaugurata da Condorcet, per molti versi, è stata tradita proprio da coloro ai quali spetta la responsabilità e insieme il privilegio, di portarla avanti.

#### **4.12 Il paradosso della tolleranza**

Arriviamo così al punto. Secondo Lee Harris, molti dei problemi derivano dal fatto che oggi, nel mondo occidentale, vi sia una élite erudita realmente convinta di avere una soluzione per ogni problema, e poichè questa élite è assolutamente convinta di essere nel giusto, non si fa alcuno scrupolo a sradicare dalla testa dei ragazzi quelle idee che considera sbagliate. È naturalmente lecito - asserisce Lee Harris - pensare che la nostra élite intellettuale stia perseguendo il nobile scopo di insegnare ai bambini a pensare in maniera autonoma, alla maniera di Condorcet, tuttavia, molto spesso l'obiettivo dell'istruzione contemporanea non è tanto lasciare ai bambini la possibilità di pensare in modo autonomo, quanto indottrinarli con idee e valori alla moda tra gli intellettuali. Spesso questo indottrinamento sembra più simile a riti di iniziazione tribale che alla coltivazione di un pensiero indipendente dal momento che l'obiettivo non è offrire allo studente gli strumenti necessari per trovare da solo le risposte, ma indurlo ad avere il giusto approccio soggettivistico. Ad esempio, - nota Harris - anziché analizzare il concetto di razzismo, studiando la storia del suo sviluppo e anche perché no, la stessa ambiguità del suo significato, viene invece insegnato agli studenti che l'importante è non avere sentimenti razzisti e che chiunque abbia simili comportamenti è un razzista. Per Harris, dunque, questa forma di indottrinamento non mira tanto a produrre uniformità di pensiero, quanto uniformità di sentimento. In pratica, «invece di insegnare ai nostri bambini a pensare e agire autonomamente, gli insegnanti illuminati si affannano per far vergognare i ragazzi dei sentimenti e delle idee considerate da loro non politicamente corrette, qualunque sia il

volubile standard della correttezza politica in quel momento»(Harris, 2009, p.206 ). Si suppone, quindi, è qui sta il nodo problematico individuato da Harris, che per creare una società giusta, tollerante e razionale si debbano solo coltivare le virtù personali del progressismo, della tolleranza e della ragionevolezza, dando per scontato che il compito dell'istruzione debba limitarsi a suggerire il giusto approccio soggettivo agli studenti, in maniera da far sì che questi non si comportino in modo intollerante verso gli altri. Il punto però è che un po' paradossalmente, per garantire una società tollerante, bisogna insegnare ai ragazzi che ci sono momenti in cui hanno il dovere civico di essere intolleranti, e cioè quando si trovano a trattare con altri che rifiutano di giocare secondo le regole necessarie alla creazione di una società tollerante. Se si insegna ai ragazzi a non essere mai intolleranti, perché l'intolleranza è sempre sbagliata, si rende la società vulnerabile nei confronti di coloro che la praticano(Cfr. Harris, 2009, p. 207). La tolleranza in pratica, non può essere indifferenza, né la presuppone. Nemmeno è vero, come spesso si sostiene, che la tolleranza implica il relativismo culturale. Certo, il relativista in teoria è aperto a una molteplicità di punti di vista, ma la tolleranza è tale, lo dice la parola stessa, proprio perché non presuppone una visione relativistica. Chi tollera, infatti, -sottolinea Sartori- ha credenze e principi propri, li ritiene veri, e purtuttavia, concede ad altri il diritto di coltivare "credenze sbagliate". La domanda che dobbiamo porci è allora relativa alla soglia al di là della quale non si può essere più tolleranti. In questo senso, il grado di elasticità della tolleranza può essere stabilito attraverso tre criteri. Il primo risponde al principio che dobbiamo sempre fornire una ragione a ciò che consideriamo intollerabile; il secondo criterio contempla il principio del non recare danno fisico o morale, per cui non siamo tenuti a tollerare comportamenti lesivi della nostra incolumità; il terzo criterio, infine, è quello della reciprocità, per cui nell'essere tolleranti verso gli altri, ci aspettiamo a nostra volta di essere tollerati(Cfr. Sarori, 2000,). Si perchè quando una società in cui tutti hanno adottato la tolleranza come virtù personale, entra in conflitto con gruppi che sono palesemente intolleranti nei confronti di coloro che non condividono le loro tradizioni religiose e i loro costumi, si corre il rischio che, per il timore di andare contro i loro stessi principi morali, i cittadini tolleranti scelgano la via dell'indifferenza. Il problema è che, in questo modo, essi finiscono per sconfessare gli stessi principi che pensano di affermare, indebolendo l'ordine costituzionale sul quale si fondano, e la cornice politica e culturale senza la quale quei valori non avrebbero più alcuna cittadinanza; allo stesso tempo, finiscono, invece, con il legittimare, anche se involontariamente, l'intolleranza di coloro che praticano il fanatismo.

#### 4.13 Il liberalismo in Italia

Ad ogni modo, diversamente da quanto è accaduto in Inghilterra, negli Stati Uniti, e in misura minore anche in Francia, il pensiero liberale in Italia, non mai trovato terreno fertile nel mondo accademico e nella cultura in generale, o meglio, lo è stato ma in una versione che lo ha avvicinato più alla metafisica che alla razionalità scientifica

D'altra parte, la cultura delle scuole italiane, soprattutto agli inizi del secolo scorso, non poteva certo dirsi funzionale a un'Italia che voleva ricongiungersi all'Europa civile anche sotto il profilo degli assetti istituzionali e costituzionali e della loro lunga marcia verso i sicuri approdi della democrazia liberale. Certo, secondo Cofrancesco, non mancavano ragioni oggettive e "strutturali" per spiegare il sentimento di alienazione che specialmente gli uomini di lettere nutrivano verso quella che sarebbe poi stata definita "l'Italietta umbertina". A volerle sintetizzare in poche battute, quelle ragioni stavano nella circostanza- comune anche ad altri paesi europei- che ad aver "fatto l'Italia" era stata, in misura decisiva, la "rivoluzione degli intellettuali" ovvero, in mancanza di una società civile forte e strutturata, la creazione di un mercato allargato all'intera penisola e di uno stato che lo contenesse nei canali giuridici e istituzionali della "modernità"avanzante era stato il prodotto di una piccola e media borghesia delle professioni la quale, sempre più malinconicamente, vedeva il proprio sapere e le proprie capacità languire inutilizzate negli stati preunitari, organismi politici d'*ancien régime*, per lo più asfittici e chiaramente condannati dalla storia. Il vero problema secondo Cofrancesco, è che quei nuovi ceti emergenti, che poi andranno a costituire la base sociale del fascismo movimento, avevano concepito generose ambizioni, ardite sintesi, esaltanti quanto improbabili missioni da proporre all'Italia risorta; una tensione utopica direttamente proporzionale alla loro lontananza dagli affari della politica e dell'economia. E in ogni caso, - sottolinea Cofrancesco - l'eroismo del quotidiano di cui necessita un regime costituzionale "a norma" rimase incomprensibile nelle aule delle facoltà letterarie, proprio quelle che, più delle altre, avendo a che fare con valori e sentimenti rivestono un'importanza strategica nel plasmare il senso comune. La filosofia delle facoltà umanistiche, infatti, non si poneva affatto sul piano del principio di realtà, ma vagheggiava scenari di riscatto etico collettivo, un vero e proprio risorgimento spirituale che avrebbe trovato inadeguata qualsiasi classe dirigente e va ricordato come quella italiana, anche nell'età della sinistra al potere non poteva certo

dirsi delle peggiori (Cofrancesco, 2006). Insomma, non pochi chierici si abituarono a considerare la democrazia, nella migliore delle ipotesi, come una sorta di male minore. D'altro canto una mente lucida come quella di Gaetano Salvemini aveva ben compreso come il movimento fascista non fosse «un raffreddore prodotto da un colpo di vento improvviso» quanto piuttosto uno sbocco quasi necessario della precedente storia d'Italia. Secondo Salvemini, in altre parole, molti dei fattori che contribuirono ad alimentare quel movimento, preesistevano al movimento stesso. Il più essenziale di questi fattori, fu secondo Salvemini quello stato d'animo antiparlamentare, che fu endemico nell'Italia prefascista, perché alimentato da correnti molteplici tra cui egli cita l'ostilità dei clericali intransigenti contro "l'Italia legale" cioè contro la monarchia sabauda e le istituzioni parlamentari; la campagna antiparlamentare degli anarchici; le velleità dei circoli umbertini, sollecitati all'antiparlamentarismo dall'esempio dell'impero bismarkiano, l'antiparlamentarismo dei socialisti e sindacalisti rivoluzionari, per i quali tutte le istituzioni borghesi, comprese quelle parlamentari, erano destinate a sprofondare nell'imminente rivoluzione proletaria; l'ostilità degli interventisti contro la maggioranza parlamentare neutralista; il panico vigliacco seminato nelle classi possidenti dalla inquietudine prodotta dalla guerra; il disgusto per le violenze, le volgarità e le inconcludenze delle Camere elette dal 1919 al 1921; l'antiparlamentarismo persistente dei socialisti massimalisti acuitosi dopo la rivoluzione russa del 1917 e poi dei comunisti dopo che si furono scissi dai socialisti; l'antiparlamentarismo importato da Mussolini nel movimento fascista dal sindacalismo e dal socialismo rivoluzionario, così come le speranze dei conservatori alla Sonnino e ala Salandra, che fascisti e nazionalisti potessero essere utilizzati per insegnare un po' di educazione ai socialisti indocili, salvo ritornarsene a casa dopo che avessero reso il servizio a cui erano chiamati. Insomma, la marcia su Roma secondo Salvemini non fu una cimice caduta chi sa come sulla manica del popolo italiano, ma risultò dall'amalgama caotico di molteplici correnti lontane e vicine, una miscela esplosiva che due anni prima nessuno era riuscito a prevedere (Cfr. Salvemini, 1997). D'altra parte, quella italiana era una democrazia che non si era formata- né poteva formarsi- nelle viscere della società civile ma era stata introdotta dall'"esterno", da un'élite intellettuale, mazziniana prima, socialista dopo, formatasi nelle Università del Regno ma anche nelle numerose reti associative costituite dai nuovi attori sociali scesi nell'arena politica, la cui missione era portare il vento della modernità in un popolo diseducato da secoli di controriforma cattolica, di sudditanza dello straniero e di familismo amorale, di indottrinarli alla nuova religione di stato, ad una concezione etica e sacrale della

democrazia in cui si distingueva tra fini nobili e fini plebei, ovvero valori gerarchizzabili con la guida di aristocrazie non sociali ma dello “spirito” dal cui orizzonte era bandita qualsiasi nozione di tipo utilitaristico o idea di interesse privato. Senza tener conto del fatto che una concezione laica e secolarizzata della democrazia, vede le sue istituzioni come organi della sovranità popolare, non come le levatrici di nuovi ordini sociali o di società perfette. Ragion per cui, una dottrina che si afferma unica e universale, potrà annunciare una nuova religione o preparare una rivoluzione, non essere un organo della sovranità popolare in una democrazia moderna.

In ogni modo, il crollo del fascismo, per gli alfieri dell’impegno intellettuale ebbe varie conseguenze teoriche e pratiche, ma la più importante fu l’idea che non ci si poteva fidare di nessuno e tanto meno dei ferri vecchi come la proprietà privata, il capitalismo, il mercato, tutti divenuti tutti divenuti risorse e puntelli del regime. In pratica, nulla doveva essere salvato dallo stupido XIX secolo a cominciare dalla razza spregevole dei mediatori, dei passatisti, di quelli che nel linguaggio del fascismo francese erano i moderati e, nel linguaggio dei marxisti –leninisti, i riformisti. Come scriveva il socialista Lelio Basso, considerato da molti uno dei padri nobili della sinistra italiana, «La partecipazione alle elezioni è uno strumento per intervenire coscientemente nei processi sociali, per attaccare la borghesia sul suo terreno, nelle sue istituzioni, è la tipica forma di quella che noi abbiamo definito la “partecipazione antagonista”, e quindi, anche uno strumento di autoeducazione operaia[...]. Per Marx la lotta in parlamento è un momento, un aspetto della lotta che si svolge nel paese, sul terreno sociale e politico, ed è nel paese che risiede la vera forza del proletariato.[...] Quanto all’illusione piccolo borghese che il parlamento sia di fatto l’organo sovrano in cui si potrebbero risolvere i grandi problemi sociali, Marx l’ha definita come è noto, “cretinismo parlamentare”»(Cfr.Basso, 1980).

Salvemini che pure era un socialista, o sarebbe meglio dire un socialdemocratico, era invece dell’idea che quando in un paese vi sono istituzioni democratiche, il democratico se è un individuo logico e coerente, deve essere riformista non un rivoluzionario, perché la realizzazione degli ideali democratici può ottenerla con l’uso delle istituzioni democratiche, mentre l’uso della violenza rivoluzionaria in un regime democratico non può essere che violenza contro la convinzione della maggioranza, cioè violenza antidemocratica. Solo quando le istituzioni democratiche non ci sono e le oligarchie al governo rifiutano di apportare riforme in tal senso, per Salvemini si può allora ipotizzare l’uso della violenza rivoluzionaria. Ma il succo della questione riguarda il fatto che secondo l’illuminista meridionale «un democratico può essere un conservatore in un paese

fornito di istituzioni democratiche, contro l'opera di partiti che vogliono modificare quelle istituzioni in senso antidemocratico» (Salvemini, 1997, p.16)

Ecco - come asserisce Cofrancesco - anche in questo caso «il vero equivoco consiste nella rimozione ideologica di un aspetto cruciale della partecipazione liberaldemocratica, ossia del suo fare riferimento al riconoscimento di una cornice di valori comuni, che trascendono pertanto gli schieramenti e i partiti politici e che sono garanti di un solido e inalterabile quadro istituzionale». In altre parole, il sistema parlamentare, uno stato forte ma limitato, il mercato, la proprietà privata, nella prospettiva liberale non sono la “posta in gioco”, ma rappresentano lo stesso campo da gioco. «Si partecipa, si confligge, si cercano alleanze non per azzerarli, ma per accedervi; per garantire a tutte le famiglie tetto, cibo e lavoro per condizionare con il proprio voto il processo legislativo; per rendere sicuro quel poco o quel tanto che si è riusciti a mettere da parte o ereditato»(Cfr. Cofrancesco, 2006). Come sostiene Luigi Einaudi, vi sono due modi di concepire l'intervento dello stato che permettono di distinguere il liberale dal non liberale, (categoria nella quale rientrano dai protezionisti ai socialisti, ai corporativisti, sia fascisti sia cattolici). Questi due modi si distinguono in base a due strumenti giuridici impiegati per ottenere il risultato voluto. Lo strumento del liberale è una legge generale, una legge che fa da cornice e che stabilisce soltanto i limiti entro cui l'operare economico si deve svolgere; lo strumento del non liberale è la direttiva mediante la quale è lo stato stesso per bocca della sua legge che stabilisce sin nei più minimi particolari quello che gli operatori economici debbono fare(Croce, Einaudi, 2011). Ciò non significa -sottolinea Einaudi- che l'attività economica non debba essere regolata, tuttavia «L'esperienza dei secoli dimostra l'eccellenza del metodo di cornice. Che cosa sono i codici se non regole obbligatorie di vita? Le norme codificate toccano non solo la famiglia, ma la proprietà, le obbligazioni civili e commerciali; ossia pongono limiti, vincoli all'opera dei singoli, i quali possono muoversi solo entro i confini stabiliti dal legislatore. Il liberale non si oppone all'estensione del metodo dei vincoli e delle norme obbligatorie, ma vuole che i vincoli siano uguali per tutti, oggettivamente fissati e non arbitrari. Lo stesso Einaudi, non mise mai in dubbio il primato della politica sull'economia, naturalmente riteneva che il buon politico dovesse dare ascolto all'economista, ma poi sarebbe toccato a lui prendere una decisione. Guai se accadesse il contrario. D'altra parte, in un periodo in cui era di moda tra gli intellettuali manifestare sentimenti di ostilità e intransigenza nei confronti del sistema parlamentare, Einaudi invece, come ricorda Bobbio, soleva ripetere con Cavour che “la peggiore delle camere è sempre la migliore delle anticamere”. Secondo Einaudi, dunque, la virtù del



sistema parlamentare, a differenza di tutti i regimi passati e anche di quelli che nel periodo storico in cui scriveva avevano creduto di doversi sbarazzare del parlamento, era soprattutto quella di render possibile il contrasto tra le diverse idee politiche, ed era pertanto anch'esso l'espressione di una concezione di vita che considerava l'antagonismo come benefico. Ragon per cui per Einaudi non vi è progresso economico e sociale senza lotta, così come senza lotta, cioè senza dibattito non vi è progresso intellettuale. La verità nasce dal contrasto delle idee così come la ricchezza nasce dalla concorrenza (Cfr. Bobbio, 2008, 272-274). Così nell'agosto del 1922 quando alcuni uomini pubblici poco avveduti cominciarono ad invocare la dittatura, Einaudi scriveva che l'unica garanzia di salvezza contro l'errore, contro il disastro, non è la dittatura ma la discussione. «Noi non siamo degli adoratori del regime parlamentare e dei tipi di governo che escono dai parlamenti. Ma diciamo che essi sono il minore dei mali possibili perché consentono la discussione. La verità non è mai sicura di se stessa, se non in quanto permette al principio opposto di contrastarla e di cercare di dimostrarne il vizio»(Einaudi, 1962). Per Einaudi, insomma, il bello, il perfetto non è l'uniformità, non è l'unità, ma la varietà ed il contrasto. Per cui, l'aspirazione all'unità, all'impero di uno solo è una vana chimera, è l'aspirazione di chi ha un'idea, di chi persegue un ideale di vita e vorrebbe che tutti gli altri avessero la medesima idea e anelassero verso lo stesso ideale. Egli una sola cosa non vede: che la bellezza del suo ideale deriva dal contrasto cui esso si trova con altri ideali..se tutti lo accettassero, il suo ideale sarebbe morto. Un'idea, un modo di vita che tutti accolgono non vale più nulla..l'idea nasce dal contrasto.

Così come secondo Einaudi erano chimeriche ed utopiche le idee di quegli intellettuali che guardavano alla società italiana come ad un esaltante laboratorio di nuovi progetti, di inediti modelli sociali, atti a sintetizzare est ed ovest, il benessere del mercato e l'equità dell'economia pianificata, la libertà americana e la giustizia sociale russa. Secondo Einaudi, la cosiddetta "terza via" -possibilità sulla quale si è ritornati a discutere in tempi più recenti-(Giddens, 1998) ebbene anche ammesso che sia un'ipotesi percorribile, certamente sottolinea l'ex presidente della Repubblica italiana, non si scopre certo con la confusione e cercando di conciliare il diavolo con l'acqua santa, il meccanismo esistente nell'Occidente con l'opposto regime orientale. L'unico risultato è quello di fracassare il sistema esistente senza sostituirlo. La pianificazione o è collettivistica o non esiste. Contro la confusione mentale imperante bisogna riconoscere che sinora l'umanità non ha inventato nessun sistema economico produttivo di più copiosa ricchezza e meglio distribuita, nessun sistema atto a far vivere in migliori condizioni le grandi moltitudini umane di quello nel

quale vive il mondo occidentale. [...]Ma ciò che occorre meglio chiarire è che oggi come ieri, chi crea ricchezza, chi crea benessere, chi distribuisce equamente o ingiustamente i beni della terra è l'uomo; ed è l'uomo nell'infinita varietà della sua natura, delle sue virtù e dei suoi difetti, dei suoi desideri e dello sforzo fatto per soddisfarli. Assoggettiamo l'uomo ad una regola uniforme, sia questa imposta da un'oligarchia di monopolisti privati, sia da un ceto di tecnici sapienti posti al vertice della macchina collettiva e voi avrete in ambo i casi la tirannia economica, la distruzione del ribelle, l'uniformità nell'ubbidienza, la graduale scomparsa dello spirito creatore. (Croce, Einaudi, 2011, pp140-142).

Per Einaudi, quindi, la caratteristica dei paesi occidentali, non è come si favoleggia negli imparaticci di una storia economica deteriore, quella entità mitica astratta detta capitalismo; ma sono invece quelle cose vive che si chiamano economia di mercato o ad impresa libera dove gli uomini creano e contrattano tra di loro e non ubbidiscono né al monopolista privato né all'unico datore pubblico di lavoro, poiché il ribelle non è come nelle società oligarchiche e comuniste ridotto a paria, non è un reietto messo al bando come nel medioevo anzi, è vero il contrario. (Croce, Einaudi, 2011, pp140-142). Einaudi, come ricorda Bobbio, non fece mai mistero della sua profonda convinzione che sono le idee morali più che gli interessi a muovere il mondo. L'*homo economicus* di cui si servono gli economisti per i loro ragionamenti, era per lui soltanto un'astrazione utile per la scienza. Ma nella realtà, nella dura realtà della storia, esistono solo gli uomini reali con i loro difetti e le loro virtù. E sono loro che fanno la storia delle nazioni diventando strumenti magari inconsapevoli di progresso civile, anche se sono persone umilissime: il contadino che con sudate giornate di lavoro e ancor più sudati risparmi migliora giorno dopo giorno il proprio podere, l'operaio che insieme con i suoi compagni si unisce in leghe di difesa del proprio salario e del proprio posto di lavoro, il soldato che combatte per difendere il proprio paese, sono tutti in fondo ispirati da idee morali.

Sarà un caso, ma come nota Federico Orlando, l'attacco che la democrazia liberale in Italia nel trentennio postbellico si aspettava dalle fabbriche e dalle campagne, è venuto invece dalle università, dal cinema, dalla televisione, dalle case editrici, dai giornali, dalle radio, dal teatro; in altre parole, secondo le linee del disegno "egemonico" tracciato da Antonio Gramsci e incentrato sull'occupazione dell'industria culturale da parte dell'intellettuale organico. In questo senso, Gramsci con la sua concezione dell'intellettuale organico è in qualche modo erede dell'idea crociana del pre-partito della cultura; così come la polemica con il positivismo *tou court*, la diffidenza nei confronti della divisione tra fatti e valori, la netta distinzione tra liberismo e liberalismo, la trasformazione dell'idealismo in fede, in

religione della libertà sono tutti elementi che secondo Cofrancesco fanno del magistero crociano il cavallo di Troia dal quale sono scesi nottetempo i nemici della “società aperta”. Per Croce infatti, la storia è storia della libertà, compiutamente incarnatasi nell’età liberale, tra il 1871 e il 1914. A garantire il ricambio vitale delle energie nazionali dovrà adoperarsi la borghesia, la classe aperta, la quale si eleverà a simbolo della ragione. Il liberalismo, invece, come lo si pratica almeno nelle società che ad esso si sono più avvicinate, non richiede “sacerdoti dei valori” ma umili e attenti indagatori dei fatti. Da questo punto di vista, la teorizzazione metastorica della storia con la conseguente ordinazione a sacerdote mondano dell’intellettuale e l’elevazione a chiesa laica del partito della cultura, mostra il lato metafisico e antiscientifico dello storicismo crociano, mentre il principio laico e razionale della libertà moderna non sopporta di essere rappresentato da una classe sociale o da una chiesa laica non molto dissimile da quella cattolica. Poiché si tratta di una concezione che sposa l’idea di una gara, di una competizione e di una contesa permanente, senza pretendere una composizione unitaria o un superamento dialettico dei conflitti sociali. Come abbiamo visto, il nuovo credo della borghesia inglese era imperniato sull’etica del lavoro, e su uno spirito che rimandava all’ottimismo della razionalità e della proprietà. Su queste basi, nasceva una società umana non più fondata su un’istituzione divina, bensì sul parlamento, cioè sul primato della discussione razionale tra uomini liberi, tra soggetti costituiti come tali nel mondo del commercio e della proprietà; un modello sociale che ha preso il posto dell’antico regime e dei suoi derivati, fondato su capisaldi che sono il pluralismo culturale, la competizione politica, l’innovazione tecnica, la intellettuale, nonché un propensione a favorire i bisogni e le necessità delle forze emergenti, e che presenta forme di egemonia limitata all’interno di un’organizzazione statale poliarchica (Cfr. Iorio, 1990).

Come scrisse Einaudi nella prima metà del secolo scorso, viviamo in una società difettosa e imperfetta quanto si vuole, ma allo steso tempo varia, snodata, composta da milioni di imprese indipendenti l’una dall’altra, concorrenti tra di loro, concorrenti tra di loro e di volta in volta indotte a collegarsi e ad unirsi e poi di nuovo, a frantumarsi e a rivaleggiare. Così si crea l’*humus* fecondo per la creazione, per il progresso, per l’emulazione, per l’ascesa spontanea dei più operosi e per la discesa degli incapaci. Noi dobbiamo conservare questa nostra preziosa struttura economica, frutto di esperienza secolare e garanzia di avanzamento tecnico ed economico e di innalzamento mai visto prima delle condizioni morali e materiali delle moltitudini. «La gente frettolosa - sostiene Einaudi - ha scambiato il regresso per il sol dell’avvenire ed annuncia la morte dell’economia libera, non sapendo

che così diagnostica e prepara anche la morte della libertà politica»(Cfr. Einaudi, 2011, p.144).

## Conclusioni

Questa tesi di dottorato, è il risultato di un itinerario di indagine, svolto in forma sintetica e senza alcuna pretesa di esaustività, intorno alle matrici sociologiche del pensiero e della cultura politica liberale. Il principale obiettivo di questa ricerca, è stato individuare, attraverso l'analisi di alcuni momenti topici della storia umana, del mondo occidentale ma non solo, i possibili punti di rottura, le chiavi di volta, quelle “morfogenesi” come le chiama Renè Thom, all'interno delle istituzioni sociali e delle strutture politiche, che hanno avuto implicazioni più o meno dirette, come cerco di dimostrare attraverso la mia analisi, con la nascita e l'affermazione del pensiero liberale.

Prendendo spunto da alcuni interessanti indizi provenienti da alcuni tra i maggiori interpreti della teoria sociologica contemporanea, principalmente ascrivibili al filone dell'individualismo metodologico e della teoria funzionalista, (ma senza escludere alcune

importanti intuizioni di autori appartenenti al cosiddetto filone analitico della teoria del conflitto, Dahrendorf su tutti, così come gli interessanti contributi provenienti dall'ambito dell'antropologia politica e da alcuni studiosi di psicologia sociale di orientamento cognitivista) si sono presi in esame i lineamenti giuridico-istituzionali, le strutture socioeconomiche, i codici etico normativi, di alcune delle più importanti formazioni storiche, o quantomeno le più rilevanti sul piano geopolitico, al fine di rintracciare, nel territorio delle idee e nelle traiettorie dell'evoluzione culturale, materiale e immateriale, una possibile chiave di lettura dei processi culturali che, anche e soprattutto in quanto esito di dure lotte politiche e battaglie sociali, hanno svolto un ruolo decisivo nella progressiva trasformazione del ruolo sociale dell'individuo da semplice ingranaggio dell'organizzazione statale a vero e proprio cardine del sistema politico.

Il principale risultato conseguito dal mio lavoro di ricerca è dato a mio parere dall'individuazione di un preciso percorso sociologico attraverso cui ho illustrato come la dinamica del progresso culturale, morale e cognitivo, che si accompagna alla formazione dei primi ordinamenti giuridici, delle prime organizzazioni statuali non fondate (unicamente) sulla forza passando per il graduale consolidamento dello stato di diritto fino all'emergere delle costituzioni liberali non è affatto disgiungibile dal processo di emancipazione dell'individuo, vero motore di quella rivoluzione prima spirituale e poi politica che ha portato alla disgregazione del tribalismo e all'emergere del governo democratico, facendo così maturare l'idea per cui il principio della giustizia non consiste, come si era portati a pensare nell'antichità, nella salute e nell'armonia dello stato, ma piuttosto un certo modo di trattare gli individui e in quanto tale essa è incentrata sulle persone.

Il mio obiettivo, è stato altresì spiegare come una impostazione teorica di questo tipo centrata sull'individuo, diversamente da come spesso si è portati a pensare non implica affatto l'egoismo, né come dato né come valore. D'altra parte, come spiega Robert Dahl, se l'espressione interessi umani è comprensiva di tutti gli interessi di un individuo in quanto persona, in quanto essere umano, allora nella sfera di interesse dell'individuo, è inclusa anche e soprattutto la stessa appartenenza a una comunità o comunque, vista la situazione odierna a diverse comunità e collettività. Ma il valore di questa forma di appartenenza, diversamente dalle interpretazioni avanzate da Platone in poi, da autori e dottrine politiche di matrice "collettivistica", (tra l'altro provenienti in maniera indistinta da destra e da sinistra), ha come fulcro gli individui che compongono la comunità, non una fantasmatica

entità organica che subisce danni o ricava benefici indipendentemente dal trattamento riservato ai suoi membri. Insomma, è l'esatto contrario della teoria collettivistica dello stato e della società per cui il criterio della moralità e anche della razionalità, come sosteneva ad esempio Hegel, è l'interesse dello stato, ed ogni cosa che lo rafforza è considerata auspicabile, virtuosa e giusta, mentre al contrario ogni cosa che lo minaccia è considerata perversa e pericolosa. Ma se così fosse, come spiega acutamente Karl Popper, il criterio della moralità diventerebbe l'interesse dello stato, e di conseguenza la moralità non sarebbe altro che igiene politica. Il punto però è che lo stato, in questa maniera, si trasformerebbe in un moloch, un'entità che trascende un'associazione di individui con finalità razionali, diventando esso stesso un oggetto di venerazione, un totem, alla stessa stregua di come avveniva nelle culture ancestrali e nelle società primitive del passato ma con poteri di controllo, centralizzazione e repressione del dissenso ancora più brutali e pervasivi.

Di contro, il pensiero liberale, il cui asse metodologico è incardinato sul principio dell'interesse individuale, in maniera contro intuitiva, ha invece elaborato e sviluppato l'idea che la comprensione del bene collettivo richieda la conoscenza degli interessi delle persone che compongono la collettività: niente di più e niente di meno. Se come sosteneva Adam Smith per un individuo il principale valore è di potersi considerare con rispetto, ciò implica che ciascun essere umano possiede il senso della propria dignità e dei propri interessi vitali ed ha la capacità di giudicare le istituzioni proprio a partire da tale criterio. L'individuo in questa cornice sociologica, in quanto fonte stessa dei sentimenti morali a loro volta indispensabili al mantenimento di un certo grado di ordine e di coesione sociale, rappresenta, dunque, una forma a priori della vita morale e politica proprio perché egli giudica le norme e le istituzioni di una società alla luce del loro effetto sulla dignità e i bisogni vitali di una qualsiasi persona.

D'altra parte, vivere seguendo leggi che si è contribuito a scegliere, avere la possibilità di partecipare al processo decisionale ad esse relativo, facilita la crescita personale dei cittadini in quanto esseri morali e sociali, dando loro la possibilità di proteggere e promuovere i propri diritti, così come i loro interessi fondamentali. Di contro, limitare le proprie opportunità di vivere sotto leggi di propria scelta, significa limitare il campo dell'autonomia morale. Poiché in un sistema liberale, il processo democratico massimizza la sfera possibile di autodeterminazione per coloro che sono soggetti a decisioni collettive, in questa maniera, tratta con il massimo rispetto della dignità personale coloro che sono

sottoposti alle sue leggi. O comunque, in ogni caso, lo fa in misura enormemente maggiore di quanto abbiano fatto tutti gli altri sistemi politici conosciuti sino ad oggi.

Ovviamente quello della democrazia liberale non può certo essere considerato un sistema perfetto, ne ha mai aspirato ad esserlo. Gli scopi perseguiti dalle istituzioni democratiche sono essenzialmente tre. In primo luogo, la democrazia per usare la formula di Karl Popper, deve consentire di congedare i governi senza spargimento di sangue. In altre parole, deve consentire un cambiamento pacifico favorendo l'alternanza al governo tra i gruppi di potere. In secondo luogo, la democrazia crea gli strumenti per il controllo continuo di coloro che detengono il potere. Le leggi fatte da costoro vengono attentamente vagliate in parlamento. Per tutte le azioni dei governanti esistono contrappesi-sia pure in forma di contro argomentazioni, spesso anche di *checks and balance* garantiti istituzionalmente. In terzo luogo, la democrazia consente agli elettori, ai cittadini, di far valere le loro preferenze e di introdurre i loro interessi nel processo politico(Cfr. Dahrendorf, 2003).

Tuttavia, la democrazia liberale essendo incentrata sull'individuo inteso quale attore razionale, è costantemente minacciata dal ritorno del tribalismo, dal fondamentalismo religioso, in particolar modo oggi da quello islamico, ma anche al suo interno dagli eccessi di un certo relativismo etico e culturale; si tratta, infatti, di forze che alla lunga minando il patto costituzionale sui valori, contribuendo a disgregare la comune cornice di diritti e doveri sulla quale si fonda il moderno istituto della cittadinanza, rappresentano un pericoloso cavallo di troia per la democrazia liberale, un sistema quest'ultimo, che per la sua stessa costituzione, per i principi che regola e i diritti di cui si fa garante, davanti a questo genere di minacce mostra di non avere solidi anticorpi. In questi casi, qualora venga meno il senso delle più elementari basi della solidarietà umana e sociale c'è quindi il rischio che la libertà possa diventare un boomerang, ritorcendosi contro i suoi stessi beneficiari, tanto da farci domandare con Pellicani se una civiltà basata sulla critica e sull'autocritica non è destinata forse a distruggere la fede in se stessa e nei suoi valori? Non riteniamo sia quindi onesto, né tantomeno utile, soprattutto nei confronti di coloro i quali non hanno ancora raggiunto i nostri standard di vita, contestare un dato del tutto evidente, ossia disconoscere o peggio ancora leggere con la lente distorta della "teologia terzomondista"(Bruckner, 2008) la performance di un mondo che ha visto avverarsi quelli che un tempo erano i sogni di giustizia, pace sociale, libertà ed uguaglianza; traguardi storici conseguiti in maniera tutt'altro che pacifica, anzi che sono costati enormi sacrifici in

termini di vite umane e che non hanno certo spazzato via né cancellato dal nostro orizzonte di vita, gli errori, le tragedie e le ingiustizie. Si tratta, però perlopiù, di quel genere di difetti, di anomalie e di imperfezioni che ci spingono a considerare la democrazia come la peggior forma di governo, se non fosse per il fatto che, malauguratamente, se non se ne conosce una migliore. D'altra parte, qualunque osservatore può facilmente individuare degli elementi di disequilibrio, di ingiustizia, di asimmetria, di perturbazione nel mondo liberale, ma sarebbe giusto e opportuno rinunciare al modello di società liberaldemocratico, solo per sostituirlo con un sistema che garantendo gli stessi benefici, non ci presentasse questi costi. Per capirci, insomma, se per eliminare la mafia, il malgoverno, la corruzione diventasse necessario costruire un sistema totalitario dove si è privati della libertà, crediamo sarebbe una soluzione migliore rassegnarci all'idea di dover convivere, combattendoli ovviamente, con questi mali. Nel formulare un qualsiasi tipo di giudizio, dunque, la regola da seguire sarebbe quella di guardare sempre il rapporto costi-benefici. Ciò presuppone l'idea di rinunciare ad un sistema, che pure presenta dei costi, solo se l'eliminazione di quei costi consente di mantenere i benefici. D'altra parte non possiamo non prendere atto del fatto che, principi come quelli dell'”*habeas corpus*” o della libertà di espressione, hanno consentito introdurre gli strumenti legali con cui garantire e tutelare i diritti dell'individuo. Lo stesso discorso vale per il sistema parlamentare, per il suffragio universale e tutto l'insieme delle istituzioni fondamentali della democrazia, perché risulta incontestabile che abbiano per effetto quello di indirizzare e stemperare i conflitti sociali e politici, di attenuare la violenza pubblica, di aumentare le possibilità che il cittadino riesca a godere della pace civile, di facilitare la produzione di ricchezza e di aumentare il livello e la qualità della vita (Boudon, 2009). D'altra parte, il raggiungimento di una condizione di pace sociale si può ottenere solo allorché si permette a tutti i membri della società di partecipare alla vita delle istituzioni democratiche, e va da sé che lo strumento giuridico attraverso il quale si mette in moto questo processo di ‘inclusione’ corrisponde all'estensione del diritto di cittadinanza, ossia il riconoscimento di uno status di piena appartenenza al sistema generale rilevante della società da parte di gruppi che in precedenza ne rimanevano esclusi e che hanno sviluppato le capacità legali di contribuire al funzionamento del sistema. Come sottolinea T.H. Marshall, la cittadinanza è uno status che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità. Tutti quelli che posseggono questo *status* sono considerati uguali rispetto ai diritti e ai doveri accordati da tale *status*. Non c'è nessun principio universale che determini il contenuto di questi diritti e doveri, ma le società nelle quali la cittadinanza è n'istituzione in via di



sviluppo, presentano l'immagine di una cittadinanza ideale, rispetto a cui si possono misurare le conquiste ottenute e verso la quale si possono indirizzare le aspirazioni. La spinta in avanti lungo il sentiero così tracciato, è una spinta verso un maggior grado di uguaglianza, un arricchimento delle prerogative del diritto di cittadinanza e un aumento del numero di persone a cui è conferito lo *status di cittadino* (Cfr. Marshall, 2002). Si tratta, in sostanza, di un processo di mutamento che a sua volta influisce sul sistema di valori della società nella misura in cui, quest'ultimo deve essere posto a un livello più alto di generalità, allo scopo di legittimare una più ampia varietà di fini e di funzioni delle sue sotto-unità (Parsons, 1971); un passaggio fondamentale, quindi sulla via dell' integrazione e della coesione sociale che ha reso accettabile la disuguaglianza economica derivante dal libero mercato e dalla concorrenza, nella misura in cui è stata riconosciuta l'uguaglianza della cittadinanza. Si tratta di un passaggio molto significativo, rispetto infatti alle città-stato greche e romane e alle repubbliche e ai comuni dell'Italia medioevale e rinascimentale, la nascita dello Stato nazione, secondo Robert Dahl, se da un lato ha ristretto i limiti della democrazia dal momento che essendo cambiate le dimensioni dell'ordinamento politico, le forme di partecipazione diretta sono state sostituite dalla rappresentanza politica, ragion per cui la partecipazione popolare diretta al voto legislativo attraverso la discussione e il voto in assemblea, non è stata più possibile. Dall'altro lato però, ha comportato un'espansione senza precedenti dei diritti e delle possibilità democratiche. Il sistema della rappresentanza ha infranto tutte le barriere teoriche riguardo alle dimensioni di un'unità democratica. Una medesima legge, poteva ora governare un intero paese, cosa impossibile durante il periodo delle città stato. Inoltre, un sistema legale comune e applicabile, non dava più ragione di esistere ai violenti conflitti tra le piccole località indipendenti, una malattia cronica della città-stato. Come si è visto, lo Stato nazione incorporando attraverso l'estensione della cittadinanza molti gruppi e interessi di diverso tipo, non solo ha tollerato, ma ha anche stimolato la nascita di associazioni relativamente autonome di tutti i tipi: politiche, sociali, economiche, culturali. Il risultato è stato che le vecchie concezioni monistiche della democrazia, si sono scontrate con il pluralismo della realtà sociale delle nazioni democratiche. Il conflitto politico era quindi semplicemente inevitabile, eppure come risultato, non il consenso, l'unità, l'armonia, ma il conflitto (sempre entro i limiti del rispetto delle regole e del reciproco riconoscimento) è divenuto il sintomo di una vita politica sana e auspicabile (Cfr. Dahl, 2005).

Se ciò è vero, come non vedere nelle nuove forme di regionalismo, sovente caldeggiato con grande intensità e non di rado con la violenza, una reale minaccia per la democrazia. Ciò nella misura in cui si tratta di un fenomeno che nasce non già dal desiderio di autodeterminazione democratica, bensì da quello di omogeneità etnica, linguistica, confessionale. Il suo principio primo è la separazione verso l'esterno da vicini "estranei" e verso l'interno da non meno estranee minoranze. Inoltre, la spinta è fornita non da un vero movimento popolare, bensì dalla mobilitazione ad opera di demagoghi e dall'interesse di funzionari. In pratica se il tentativo riesce, il profitto è tutto per gli attivisti, non certo per la collettività. Tutto ciò può avere conseguenze molto negative non solo per la democrazia ma anche per le possibilità di una pacifica convivenza. Ne può risultare quindi una nuova forma di balcanizzazione, nella quale regioni sedicenti omogenee si premuniscono verso l'esterno, e all'interno opprimono tutti coloro che non rientrano nel quadro etnicamente pulito. Se si cantano, dunque, le lodi degli Stati nazionali, che sono pur sempre la culla della democrazia e lo spazio in cui prospera l'ordine liberale, è perché si tratta, almeno in linea di principio, di Stati compositi, eterogenei, non certamente quelli in cui ha voce in capitolo una sola identità etnica. In questo senso, gli Stati Uniti d'America e l'India, pur con delle differenze rappresentano dei modelli in materia di pluralismo e integrazione sociale. Il vero problema su un piano più prettamente politico, si pone nella misura in cui, specialmente nelle società di non consolidata tradizione democratica e il nostro Paese, purtroppo, rientra tra queste, la liberal-democrazia è esposta al costante rischio di derive demagogiche e populiste. Soprattutto nei momenti di crisi economica quando la coesione sociale rischia di disgregarsi vediamo come le spinte antisistemiche portate movimenti e figure di cultura illiberale e di idee politiche spesso totalitarie, possono attraverso regolari elezioni politiche, conquistare il potere e cambiare le regole del gioco, come è purtroppo accaduto nel secolo scorso in Italia e in Germania.

Ad ogni modo, molto probabilmente, spostandoci su un piano prettamente metaforico, il fondamentalismo religioso, le grandi ideologie politiche, ed ogni forma di dogmatismo, hanno rappresentato e tuttora rappresentano, nelle varie forme assunte, in tempi e luoghi diversi, una reazione alla condizione di incertezza, allo stato di provvisorietà, alla fallibilità proprie del genere umano. In quest'ordine di ragionamento, si sono rivelate come un tentativo, tragicamente sterile e fallace, di superare questi vincoli, nell'illusione di fabbricare un "uomo nuovo", di creare un cittadino virtuoso, eticamente ineccepibile, espressione di un mondo purificato, organico, indifferenziato. Insomma, laddove la democrazia si configura come l'esito di un progetto escatologico, la totale assenza di

diritti individuali, di libertà negative, di vincoli e limiti all'azione dello Stato, porta alla mortificazione dell'individuo al totale svilimento della sua personalità, come risultato di un atteggiamento politico discriminatorio e violento, che si risolve nella persecuzione politica dell'avversario politico, del dissidente, delle minoranze culturali, etniche e religiose, oltre a causare la nascita di un' *élite* burocratica, una nomenclatura di partito tale da far sì che, fatalmente, come direbbe George Orwell - , tra gli stessi "eguali" ce ne sono alcuni che sono più eguali degli altri (Cfr. Orwell, 2001). La cultura liberale, al contrario, non coltivando la pretesa di possedere una verità ultima, ed avendo come scopo una soluzione equilibrata e pacifica al problema dell'ordine sociale, non ha una ricetta pronta e universalmente valida per la soluzione di tutti i problemi, ma deve misurarsi di volta in volta con le sfide dell'ambiente sociale e sottoporre a riforma, laddove le esigenze dello sviluppo tecnologico e della crescita economica lo rendano necessario, anche il proprio assetto istituzionale.

Il liberalismo, seguendo gli stessi criteri del metodo scientifico, non pretende di proclamare ed imporre una propria verità assoluta, sotto forma di una convinzione etico politica, poiché la fiducia nell'esistenza della verità assoluta spalanca le porte ad una concezione metafisica e mistico religiosa del mondo, mentre nella visione liberale si afferma il principio opposto, vale a dire l'idea che alla conoscenza umana siano accessibili solo conoscenze provvisorie da sottoporre alla prova della falsificazione, la quale rappresenta uno dei criteri della correttezza del procedimento scientifico. La conseguenza, come asserisce Kelsen, è che ogni "verità" e ogni "valore", così come l'individuo che li trova, debbano essere pronti, ad ogni istante a ritirarsi, e a farsi da parte, poiché chi ritiene inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta, non sarà portato a considerare la propria opinione come l'unica possibile, ma terrà nella dovuta considerazione anche l'opinione altrui. La democrazia infatti stima allo stesso modo la volontà politica di ognuno, così come rispetta ugualmente ogni credo politico. Il dominio della maggioranza caratteristico della democrazia, si contraddistingue da ogni altro dominio perché non solo presuppone per definizione stessa un'opposizione la minoranza, ma perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge con i diritti e le libertà fondamentali (Cfr. Kelsen, 1995).

Il liberalismo quindi si limita a fare da arbitro, accontentandosi di mostrare agli attori sociali il campo da gioco e le regole da rispettare per consentire un corretto, seppur aspro, confronto di idee.

Rappresenta, insomma, un rimedio per contenere gli effetti indesiderati dell'agire umano, un argine per limitare le conseguenze dell'egoismo senza però eliminare il conflitto e la competizione, un vaccino culturale contro patologie dell'intolleranza e del fondamentalismo .

In tal modo, rappresenta una terapia efficace per limitare le conseguenze di errori e disfunzioni, consentendo di selezionare le innovazioni più utili alla sua evoluzione.

In questo senso, la sua affermazione segna in maniera netta e definitiva il tramonto di ogni concezione finalistica della storia, e di qualsivoglia “soluzione finale” (Berlin, 2008). Sono consapevoli, insomma, delle ragioni che fanno dell'umanità un “legno storto”(Kant, 2010), laddove sono proprio l'imperfezione, l'incertezza, l'errore, le matrici stesse del suo divenire.

Per questo motivo, rappresentano le fondamenta indispensabili per realizzare un avvenire di pace sociale, sviluppo economico e crescita culturale.

Ed è da questa consapevolezza che bisogna ripartire, per compiere quei passi fondamentali e indispensabili ad innalzare sotto ogni aspetto la qualità della nostra vita ed allargare il più possibile, includendo coloro che ne sono ancora privi, il ventaglio dei diritti e delle opportunità.

## **Bibliografia**

- Acton J.E.,** *Cattolicesimo liberale*, Bonacci Editore, Roma, 1990.
- Alberoni F.,** *Movimento e istituzioni*, Il Mulino, Bologna, 1977.
- Alberoni F.,** *L'arte del comando*, Milano, Rizzoli, 2002.
- Alberoni F.,** *Leader e masse*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Antiseri D.,** *Liberali, quelli veri e quelli falsi*. Rubbettino Editore, Catanzaro, 1998.
- Argeri D.,** *La dialettica dissacrata. Le ragioni della crisi del marxismo* Sugarco Edizioni, Milano, 1979.
- Arendt H.,** *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.
- Arendt H.,** *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- Aron R.,** *L'oppio degli intellettuali*, Lindau s.r.l, 2008, Torino.
- Aron R.,** *Le tappe del pensiero sociologico*, Arnoldo Mondadori Editore, 1989, Milano.
- Ash T.G.,** *Free World. America, Europa e il futuro dell'Occidente*. Mondadori, Milano, 2006.
- Bakunin M.,** *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- Banfield E.C.,** *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- Barash D.,** *Geni in famiglia*, Bompiani, Milano, 1980.
- Barbano F.,** *Pluralismo. Un lessico per la democrazia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Basso L.,** *Socialismo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Bateson G.,** *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984, Biblioteca Scientifica.
- Bateson G.,** *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1989.
- Battista P.,** *Lettera ad un amico antisionista*, Rizzoli, Milano, 2011.
- Bellah R.,** *La religione civile in America*, Morcelliana Edizioni, Brescia, 2007.
- Berger P.L.,** *Le piramidi del sacrificio*, Einaudi, Torino, 1981.
- Berger P.L., Luckmann T.,** *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Berlin I.,** *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano, 1994.
- Berlin I.,** *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano, 2008.

- Berlin I.,** *Libertà*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2010.
- Bobbio N.,** *Gramsci e la concezione della società civile*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Bobbio N.,** *Né con Marx né contro Marx*, Editori riuniti, Roma, 1997.
- Bobbio N.,** *L'età dei diritti*, Giulio Einaudi Editore, 1997, Torino.
- Bobbio N.,** *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, a cura di Michelangelo Bovero, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2008.
- Bobbio N.,** *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 2011.
- Boudon R.,** *Il relativismo*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Braudel F.,** *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano, 1999.
- Bruckner P.,** *La malinconia democratica*, Monteleone, Vibo Valentia, 1992.
- Bruckner P.,** *La tentazione dell'innocenza*, Ipermedium Libri, 2001, Napoli.
- Bruckner P.,** *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, Ugo Guanda Editore, Parma, 2008.
- Bruhl L.L.,** *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, 1992.
- Buchanan J.,** *I limiti della libertà*, Rusconi, Milano, 1998.
- Burke E.,** *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia, a cura di M. Respinti*, Ideazione, 1998.
- Camus A.,** *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2009.
- Canetti E.,** *Masse e potere*, Adelphi, Milano, 1974.
- Canfora L.,** *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Caramiello L.,** *Il medium nucleare*, Edizioni lavoro, Roma, 1987.
- Caramiello L.,** *La droga della modernità* Utet, Torino, 2003
- Caramiello L.,** *Ripensare il mondo. Appunti per una geopolitica della complessità*, in Mezzogiorno Europa, 2005.
- Caramiello L.,** *Le immagini della libertà*, Aleph, Tra le immagini, 2008
- Caramiello L.,** *Frontiere culturali. Nuovi percorsi di sociologia e comunicazione*, Guida, Napoli, 2012.
- Cavalli Sforza L.L.,** *L'evoluzione della cultura*, Codice edizioni, Torino, 2010.

- Cassirer E.,** *Il mito dello Stato*, Adelphi, Milano, 2010.
- Cattaneo C.,** *Una teoria della libertà*, Einaudi, Torino, 2011.
- Cofrancesco D.,** *Sulla democrazia liberale in Italia. Qualche ipotesi sulle ragioni della sua fragilità*, in *La libertà. Temi a confronto. Scritti in memoria di Bruno Iorio*, Edizioni scientifiche italiane, 2006.
- Collins R.,** *L'intelligenza sociologica*, Ipermedium, Napoli, 2008.
- Comte A.,** *Dizionario delle idee*, Editori Riuniti, 1999.
- Condorcet J.A.N.C.,** *I progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma, 1995.
- Constant B.,** *Antologia degli scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1962.
- Constant B.,** *Libertà*, Laterza, Bari, 2008.
- Coser L.A.,** *I classici del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Croce B.,** *Elementi di politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1974.
- Croce B.,** *La religione della libertà*, Rubettino Editore, 2002.
- Croce B.,Einaudi L.,** *Liberismo e Liberalismo*, RCS Libri, Milano, 2011.
- Dahl R.,** *La democrazia economica* Il Mulino, 1989, Bologna.
- Dahl R.,** *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, 2005.
- Dahl R.,** *Sulla democrazia*, Economica Laterza, 2006, Bari.
- Dahrendorf R.,** *La libertà che cambia* , Economica Laterza, 1995, Bari.
- Dahrendorf R.,** *Dopo la democrazia*, Economica Laterza, Roma-Bari, 2003
- Dahrendorf R.,** *Libertà attiva*, Laterza, Bari-Roma, 2003.
- Dahrendorf R.,** *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Laterza, Bari, 2007.
- Darwin C.,** *L'origine delle specie*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2009.
- De Franchis F.,** *Il diritto comparato dopo la riforma*, Giuffrè editore, Milano, 2006.
- Diamond J.,** *Armi acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino,2006.
- Diderot D.,** *L'uomo e la morale*, Editori Riuniti, Roma, 1987.
- Durkheim E.,** *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963
- Durkheim E.,** *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999.



- Durkheim E.,** *Il suicidio*, Rizzoli, Milano, 2008.
- Durkheim E.,** *Le regole del metodo sociologico*, Piccola biblioteca Einaudi Torino, 2008.
- Eagleton T.,** *Le illusioni del postmodernismo*, Editori riuniti, Roma, 1998.
- Einaudi L.,** *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1962.
- Einaudi L.,** *Scritti economici, storici e civili*, (a cura di Ruggiero Romano) Mondadori, Milano, 1983.
- Elias N.,** *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- Engels F.,** *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma, 2005.
- Erasmus D.R.,** *Elogio della follia*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1996.
- Erodoto.,** *Storie*, Vol. I, Rizzoli, Milano, 1984.
- Esiodo.,** *Opere*, Utet, Torino, 2011.
- Fichte J.G.,** *La missione del dotto*, Bompiani, Milano, 2013.
- Fischer J.L.,** *La crisi della democrazia. Rischi mortali e alternative possibili*, Einaudi, Torino, 1977.
- Fraenkel E.,** *Il doppio Stato*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1983.
- Freud S.,** *Totem e tabù*, Mondadori, Milano, 1997.
- Freud S.,** *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Fukuyama F.,** *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 2003.
- Galasso G.,** *Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Bari, 2009.
- Gargano A.,** *Il pensiero politico nella Repubblica di Weimar*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011.
- Gehlen A.,** *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), Milano, Feltrinelli, 1983.
- Gehlen A.,** *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida editori, Napoli, 1990
- Gellner E.,** *Ragione e religione*, Il Saggiatore, Milano, 1993.

- Gellner E.,** *Antropologia e politica*, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- Gellner E.,** *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1999.
- Gentile G.,** *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze, 1987.
- Giddens A.,** *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Giddens A.,** *Capitalismo e teoria sociale*, Marx, Durkheim, Weber, Il Saggiatore, Milano, 1998.
- Giddens A.,** *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, Il Saggiatore, Milano, 1999.
- Giddens A.,** *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli, 2001.
- Giddens A.,** *Oltre la destra e la sinistra*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Glucksmann A.,** *I padroni del pensiero*, Garzanti Editore, Milano, 1977.
- Gobetti P.,** *La rivoluzione liberale*, Newton Compton editori, Roma, 1998.
- Goyon G.,** *Il segreto delle grandi piramidi*, Newton Compton, Roma, 1985.
- Gramsci A.,** *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*. A cura di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- Habermas J.,** *Morale, diritto, politica*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1992
- Habermas J.,** *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Habermas J.,** *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 2003.
- Habermas J., Taylor C.,** *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Hamilton A.,** *Antologia degli scritti politici di Alexander Hamilton*, Il Mulino, Bologna, 1961.
- Harris L.,** *Il suicidio della ragione* Rubbettino Editore, 2009.
- Harris M.,** *Buono da mangiare*, Einaudi, Torino, 1990.
- Harris M.,** *Cannibali e re*, Feltrinelli Editore Milano, 2009.
- Hayek F.A.V.,** *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- Hayek F.A.V.,** *La società libera*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 2007.
- Hayek F.A.V.,** *La via della schiavitù*, Rubbettino Editore, 2011.

- Hegel G.W.F.**, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Hegel G.W.F.**, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 1995
- Hegel G.W.F.**, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari-Roma, 2010.
- Hirschman A.O.**, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli Editore, 2011.
- Hobbes T.**, *Leviatano*, RCS libri, Milano, 2007
- Horkheimer M.**, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011.
- Humboldt W.V.**, *Antologia degli scritti politici di Wilhem Von Humboldt*, Il Mulino, Bologna, 1961.
- Hume D.**, *Estratto del trattato sulla natura umana*, Editori Riuniti, Roma, 2001.
- Huntington S.**, *Lo scontro delle civiltà*, Garzant Editore, 1997, Milano.
- Iorio B.**, *La falsa libertà*, Loffredo, Napoli, 1995.
- Iorio B.**, *Per la rivoluzione liberale*, Loffredo Editore, Napoli, 2001.
- Jaspers K.**, *Origine e senso della storia*, a cura di A. Guadagnin, Comunità, Milano, 1965.
- Jefferson T.**, *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson*, Il Mulino, Bologna, 1961.
- Jervis G.**, *Contro il relativismo*, Saggi Tascabili, Laterza, Bari, 2005.
- Kant I.**, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 2007.
- Kant I.**, *Scritti politici*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino, 2010.
- Kant I.**, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Keynes J.M.**, *Sono un liberale? E altri scritti*, Adelphi, Milano, 2010.
- Kelsen H.**, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Laborit H.**, *La colomba assassinata*, Mondadori, Milano, 1985.
- Lanzillo M.L.**, *Libertà*, a cura di Maria Laura Lanzillo, Laterza, Bari, 2009.

- La Spina A.,** *Libertà dal bisogno e liberalismo nell'evoluzione della politica sociale in Italia*, in *La libertà. Temi a confronto. Scritti in memoria di Bruno Iorio*, Edizioni scientifiche italiane, 2006.
- Le Goff J.,** *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- Le Goff J.,** *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Bari, Laterza, 2008.
- Locke J.,** *Lettere sulla tolleranza*, Editori Laterza, Bari, 2003.
- Locke J.,** *Secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano, 1998.
- Luhmann N.,** *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano, 1983.
- Luhmann N.,** *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Luhmann N.,** *La fiducia*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Luhmann N.,** *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore Tascabili, Milano, 2010.
- Lunati G.,** *Liberaldemocrazia. Rischi totalitari o sviluppo democratico?*, Editori Riuniti, Roma, 2003.
- Marshall T.H.,** *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Bari, 2002.
- Marcuse H.,** *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1966.
- Martinelli A.,** *La modernizzazione*, Laterza, Bari, 2010.
- Marx K.,** *Grundrisse*, Einaudi, Torino, 1976.
- Marx K.,** *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino 1975.
- Marx K., Engels F.,** *Manifesto del partito comunista*, a cura di D.Losurdo, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Marx K., Engels F.,** *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Marx K.,** *Il capitale*, Newton Compton Editore, Roma, 2011
- Marx K.,** *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Newton Compton Editore, Roma, 2011
- Merton R.K.,** *La sociologia della scienza*, Franco Angeli Editore, 1981.
- Merton R.K.,** *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1983.

- Michelet J.,** *La Strega*, Daelli, Milano, 1863.
- Michels R.,** *La legge di ferro dell'oligarchia*, in **Mills C.W.,** *Immagini dell'uomo*, Edizioni di comunità, Milano, 1980
- Mill J.S.,** *Saggio sulla libertà* , Il Saggiatore, Milano, 1981.
- Mill J.S.,** *La schiavitù delle donne*, Sugarco Edizioni, Milano, 1992.
- Mills C.W.,** *Immagini dell'uomo*, Edizioni di comunità, Milano, 1980.
- Mills C.W.,** *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1995.
- Mises L.V.,** *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi Libri, Milano, 1990.
- Moffa C.,** *L'Africa alla periferia della storia*, Aracne, 2005.
- Montesquieu.,** *Lettere persiane*, Rizzoli, Milano, 2006.
- Montesquieu.,** *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino, 2005.
- Morin E.,** *Il paradigma perduto*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Morin E.,** *Lo Spirito del tempo*, Meltemi, Roma, 2002.
- Mosca G.,** *La classe politica*, Laterza, Bari 1994.
- Mosse G.L.,** *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Bari, 2008.
- Mosse G L.,** *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Nietzsche F.,** *Umano troppo umano*, Adelphi Editore, Milano, 1979.
- Nietzsche F.,** *Genealogia della morale*, Adelphi, 1984, Milano
- Nietzsche F.,** *La gaia scienza*, Editori Riuniti, 1997, Pordenone.
- Omaggio A.,** *Bruno Iorio, l'eretico della libertà*, in **Rufino A., Zotti A.,** (A cura di), *La libertà. Temi a confronto. Scritti in memoria di Bruno Iorio*, Edizioni scientifiche italiane, 2006.
- Orwell G.,** *La fattoria degli animali*, Mondadori, Milano, 2001.
- Orwell G.,** *1984*, Oscar classici Mondadori, 2002.
- Orlando F.,** *La cultura della resa*, Ed. dello Scorpione, Milano, 1976.
- Ortega Y Gasset J.,** *La ribellione delle masse*, Se editore, Milano, 2001.
- Pareto V.,** *La trasformazione della democrazia*, Editori Riuniti, Roma, 1999.

- Parlato G.,** *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Parsons T.,** *Sistemi di società*, il Mulino, Bologna, 1971.
- Parsons T.,** *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano, 1994
- Parsons T.,** *Per un profilo del sistema sociale*, Meltemi, 2001.
- Pellicani L.,** Prefazione in Dante Argeri, *La dialettica dissacrata. Le ragioni della crisi del marxismo*, Sugarco edizioni, Milano, 1979.
- Pellicani L.,** *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Catanzaro, 2002.
- Pellicani L.,** *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco edizioni, 2006.
- Popper K.,** *Congetture e Confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Popper K.,** *Miserie dello storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- Popper K.,** *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma, 1996.
- Platone.,** *Repubblica*, Newton & Compton, Roma, 2011.
- Prigogine I.,** *Le leggi del caos*, Economica Laterza, Bari, 2008.
- Ragone G.,** *Modelli di consumo e struttura sociale*, Giannini, Napoli, 1968.
- Rancière J.,** *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli, 2011.
- Rawls J.,** *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Rawls J.,** *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli Editore, Milano, 2012
- Rizzi B.,** *Il collettivismo burocratico*, Sugarco Edizioni, Milano, 1977.
- Rocchetti L.,** *Atene al tempo di Pericle*, "Archeo"78, 1991.
- Rosselli C.,** *Socialismo liberale*, a cura di John Rosselli, Einaudi, Torino, 1979.
- Rousseau J J.,** *Il contratto sociale*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1994.
- Rufino A., Zotti A.,** (A cura di), *La libertà. Temi a confronto. Scritti in memoria di Bruno Iorio*, Edizioni scientifiche italiane, 2006.
- Russell B.,** *Autorità e individuo*, Longanesi editore, Milano, 1980.

- Russell B.,** *Storia della filosofia occidentale*, Tascabili degli Editori Associati, Milano, 2008
- Salvemini G.,** *Dizionario delle idee*, a cura di Sergio Bucchi, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- Schmitt C.,** *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.
- Sartori G.,** *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993.
- Sartori G.,** *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano, 2002.
- Schumpeter J.A.,** *Capitalismo, socialismo democrazia*, Etas, 2001.
- Schumpeter J.A.,** *Sociologia degli imperialismi e teoria delle classi sociali*, ombre corte, Verona, 2009.
- Settembrini D.,** *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Bari, 1974.
- Simmel G.,** *Forme dell'individualismo*, a cura di Ferruccio Andolfi, Armando Editore, Roma, 2001.
- Simmel G.,** *La filosofia del denaro*, Armano Editore, Roma, 1998.
- Simmel G.,** *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma, 2009.
- Sen A.,** *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000.
- Sen A.,** *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano, 2002.
- Sen A.,** *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Smelser N.,** *Il comportamento collettivo*, Vallecchi, Firenze 1968.
- Smith A.,** *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton editori, Roma, 2008.
- Spencer H.,** *Principi di sociologia*, in "Immagini dell'uomo" di C. Wright Mills, Edizioni di comunità, Milano, 1982.
- Spengler O.,** *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda editore, 1991.
- Stirner M.,** *L'unico e la sua proprietà*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1921.
- Strauss C.L.,** *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1969.
- Strauss C.L.,** *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore tascabili, Milano, 2008.
- Tarde G.,** *Che cos'è una società*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2010.

- Thom R.**, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Milano, Einaudi, 1985.
- Tocqueville A.**, *L'antico regime e la rivoluzione*. Rizzoli, Milano, 1996.
- Tocqueville A.**, *La democrazia in America*, Rizzoli Libri, Milano, 2007.
- Touraine A.**, *Come liberarsi del liberismo*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- Tucidide.**, *Epitaffio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Marsilio editore, Venezia, 2000.
- Tönnies F.**, *Comunità e società*, a cura di Maurizio Ricciardi, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Triglia C.**, *Introduzione in Weber M., Storia economica*, Donzelli editore, Roma, 2007.
- Vernant J.P.**, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli Editore, Milano, 2007.
- Viano C.A.**, *Introduzione in Locke J., Lettere sulla tolleranza*, Editori Laterza, Bari, 2003.
- Vico G.B.**, *La scienza nuova*, RCS libri S.p.A Milano, 2004.
- Virgilio B.**, *Atene. Le radici della democrazia*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna, 1994.
- Voltaire.**, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2009
- Yourcenar M.**, *Pellegrina e straniera*, Einaudi, Torino, 2008.
- Walzer M.**, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari, 2003.
- Walzer M.**, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Weber M.**, *Religione e società*, Il Mulino, Bologna, 1968
- Weber M.**, *Economia e società. Volume primo. Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di comunità, Milano, 1980.
- Weber M.**, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli Milano, 1991.
- Weber M.**, *Parlamento e governo*, Laterza, Roma-bari, 2002.
- Weber M.**, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando Editore, Roma, 2006.



- Weber M.,** *Storia economica*, Donzelli editore, Roma, 2007.
- Weber M.,** *Il politeismo dei valori*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2010.
- Weil S.,** *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 2008.
- Weil S.,** *Sulla guerra. Scritti 1933- 1943*, Nuove Pratiche Editrici.
- Wittfogel K.A.,** *Dispotismo orientale*, Vallecchi Editore, Firenze, 1968.

## Siti consultati

<http://www.recensionifilosofiche.it/swirt/democrazia%20e%20giustizia/luhmann.htm>